

بذل النظر في الأصول

تصنيف الشيخ الإمام العلامة العالم
محمد بن عبد الحميد الأسمندي
(٥٥٢ هـ)

حققه وعلق عليه ونشره لأول مرة

الدكتور محمد زكي عبد البر
أستاذ الفقه الإسلامي والقانون المدني
بكليات الفقه والقانون بالجامعات العربية
ونائب رئيس محكمة النقض
(سابقاً)

دار التراث
٢٢ شارع الجمهورية بالقاهرة







من نفائس التراث فى علم أصول الفقه :

بذل النظر في الأصول

تصنيف الشيخ الإمام العلاء العالم
محمد بن عبد الحميد الأسمندى (٥٥٢ هـ)

حققه وعلّق عليه وينشره لأول مرة

الدكتور محمد زكى عبد البر
أستاذ الشريعة الإسلامية والقانون المدنى
بكليات الشريعة والقانون بالجامعات العربية
ونائب رئيس محكمه النقض
(سابقا)

الطبعة الأولى
١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

مكتبة دار التراث
٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة

﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى الأَرْضِ ﴾

[الرعد : ١٧]

﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

[البقرة : ١٢٧]



فهرست مجمل

نورد فيما يلى الفهرست المجمل الذى يساعد على الإلمام بموضوع الكتاب عامة . ونورد فى آخر الكتاب الفهرست المفصل ، وبياناً بالمراجع ... الخ .



بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم[1]

لأستاذنا الجليل الشيخ على الخفيف أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ووكيل تلك الكلية سابقاً .

من خير ما يقدم المرء لأمته أن ينشر بعض ما طواه الزمن من تراث علمى كان فيما مضى ركناً من أركان نهضتها ومظهراً من مظاهر عزتها وحضارتها وثمرة يانعة من ثمار حياتها وثقافتها .

وخير ما يحييه ويبعثه من ذلك ما كان متصلاً بحياتها الاجتماعية وروابطها الاقتصادية والسياسية يقوم عليه أمنها وتطيب به حياتها وذلك هو الفقه .

ولقد كان الفقه الإسلامى من أهم الأسس والعوامل التى ساهمت فى بناء الأمة الإسلامية وتكوين حضارتها واتساع عمرانها وامتداد سلطانها وانضواء الشعوب المختلفة تحت لوائها ، لأنه فقه يقوم على العدالة ويشرع الحقوق ويصونها ويكفل الحرية ويلائم الفطر السليمة ويزيل الفوارق ويقضى على الطبقات ويساير التطور ويمسك بالأصول والقواعد العادلة ، لا تسيطر عليه شهوات الأفراد ولا أطماع الأحزاب والجماعات ولا يخضع لهوى الأمراء والرؤساء ، ذلك بأنه مستمد من شرع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ،

---

(١) كتبه أستاذنا الجليل المغفور له الشيخ على الخفيف تقديماً لكتاب « تحفة الفقهاء » لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) وأعدنا نشره فى « ميزان الأصول فى نتائج العقول - المختصر » له . وفى « طريقة الخلاف » لمؤلف هذا الكتاب - تحقيقنا ونشرنا . وها نحن نعيد نشره فى هذا الكتاب لفائدته وتحية لذكرى أستاذنا الجليل طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه .

وإرشاد من رسول أمين لا ينطق عن الهوى ولا يحيد عن الحق ، فجاء أول ما جاء ثابت القواعد راسخ الأساس سليم المبادىء صحيح النتائج متفقاً مع الأعراف الصحيحة والعادات الحسنة والأخلاق الكريمة ، يهدف إلى الإصلاح لا الهدم ، ويدعو إلى السمو وينأى بجانبه عن الركود والقعود .

ولقد كان هذا الفقه وليداً لقيام الدولة الإسلامية وظهور دينها ، منه استمدت أصوله وأحكامه ، وبقدر حاجتها تعددت فروعه وامتدت أغصانه ، فكان فى عهده الأول على قدر الحاجة إليه حلولاً لما حدث من مسائل وما اشتجر من خلاف وما وجد من نزاع فى تلك البيئة القصيرة المدى المحدودة الرقعة المتقاربة الأركان البدوية الحياة الخشنة العيش المتجانسة الميول والعادات ، حتى إذا نعم عيشها ونما ثراؤها واتسعت أطرافها وامتدت حدودها فشملت أقطاراً وضمت أمماً ودولاً تختلف فى عاداتها وتقاليدها ومعيشتها وأناظيمها[1] وأقاليمها وأجوائها ، نما الفقه الإسلامى بنمائها واتسع باتساعها وامتدت فروعه بامتداد حدودها وآتى أكله وبدأت حلوله تقوم على أصول تدرس وترتد إلى قواعد تبحث ومبادىء تؤسس وعندئذ تمَّ للفقه الإسلامى نموه واكتمل له ازدهاره فتنوعت بحوثه وتفرعت مسائله واتسعت جوانبه وامتدت حدوده وتعددت فروعه .

كان الفقه الإسلامى أول ما وجد عبارة عن طائفة من الأحكام والفتاوى التى صدرت من الرسول صلوات الله وسلامه عليه فيما عرض عليه من خلاف وما استفتى فيه من مسائل لا يتجاوزها إلى غيرها وكان فيها حاجات الناس يومئذ وكان وجوده بينهم كفيلاً بتكميل أى نقص وسد أية حاجة ، فإذا حدث ما لم يكن قد رفع إليه فزعوا إليه فقضى بينهم فأسلموا لقضائه ولم يكن لهم فيه خيرة ولا عنه محيد .

ثم انضم إلى هذه الطائفة بعد وفاته ﷺ ما استنبطه أصحابه من أحكام وفتاوى لما استجد من الحوادث وما نزل بهم من وقائع مما لم يحدث ولم ينزل بهم

---

(١) جمع « أنظومة » أى الأنظمة أو النظم (القاموس والمعجم الوسيط) .

فى زمنه ﷺ مسترشدين بأحكامه وفتاويه التى حفظوها عنه مستهدين بهديه حين كان يشرع لهم ويقضى بينهم ويجتهد لهم .

وكانت هذه الطائفة من الأحكام تمتاز عن الأولى بالكثرة وتعدد الآراء ووجود الخلاف وكان أصحابها يعملون بها بظن أنها توافق حكم الله وإن احتملت أن تكون على خلافه - وكان وجود الخلاف نتيجة لتعدد المفتين وعدم عصمتهم واتساع الدولة الإسلامية بدخول بلدان وأمم غير عربية فى الإسلام .

ثم انضم إلى هاتين الطائفتين بعد ذلك طائفة ثالثة من الأحكام والفتاوى صدرت عن تلاميذ الصحابة من التابعين وتابعيهم ممن درسوا على الصحابة وأخذوا الفقه عنهم أو عمن أخذ عنهم . ثم جاء بعد هؤلاء من الفقهاء والأئمة المجتهدين من فرغ لدراسة الفقه واستنباط قواعده ووضع أصوله ومبادئه ، ورد الأحكام والفتاوى الموروثة إليها ، وتفريع المسائل المختلفة عليها ، ووضعت فيه المؤلفات ونظمت المناظرات حتى كان من كل ذلك نتاج طيب لا تفارقه جدته ولا تذبل نضرته ولا ينقطع مدده ، يتسع لحاجات كل أمة ويساير تطور كل زمن ولا يستعصى عن الاستجابة إلى المصالح ، وكان له فى الأمة الإسلامية آثاره المحمودة فى حياتها الاجتماعية ونهضتها الثقافية ووحدتها السياسية ومكانتها الخلقية - إلى أن كان من الحوادث والنوازل ما شغل الناس فصرفهم عنه وتركوا العمل به والبحث فيه ، وادعى العلم به بعد ذلك جهلة اتخذوه مرتزقاً ووسيلة إلى المال والتقرب من الأمراء والحكام واكتساب الجاه من ذلك التقرب ، فوصموه بما هو براء منه ولوثوه بآرائهم وأقوالهم وأفعالهم ، ونسبوا إليه النقص بسوء سياستهم ، فكان ذلك حجاباً حجبه عن الناس حقباً طويلة ، وساعد على ذلك ظهور عصبية عمياء لآراء لا تقوم على حجة ، وأحكام لا تستند إلى دليل ولا تصلح للناس ، وكان من وراء ذلك خلافات أدت إلى فرقة فرّقت بين الناس بقدر ما حدث بينهم من خلاف وما تعدد من مذاهب إلى أن استقر الأمر أخيراً لبعضها واندرس باقيها فلم يبق منها إلى اليوم من له مكانة وأتباع سوى

مذهب أبى حنيفة ومذهب مالك بن أنس ومذهب الشافعى ومذهب أحمد ومذهب الزيدية ومذهب الإمامية الإثنى عشرية ، وقد يضاف إلى ذلك مذهب الإباضية أتباع عبد الله بن إباض الخارجى .

وهذه المذاهب هى مذاهب الجمهور الإسلامى فى جميع الأقطار ، وقف عند اتباعها ونبذ ما عداها وجافى من عمل بغيرها على ما قد يكون له من قوة فى الدليل وما قد يكون فيه من صلاحية وملاءمة للزمن وترفيه على الناس ، وذلك منهم تعصباً بدون حجة وابتداعاً وتركاً للسنّة إذ لم يكن معروفاً فى عهد السلف الصالح بل ولا فى عهد أصحاب هذه المذاهب نفسها . ذلك لأنهم لم يجتهدوا ولم يستنبطوا ليحملوا الناس على اتباعهم وتقليدهم بل كان للناس يومئذ الخيرة فى استفتاء من يشاءون ممن تطمئن إليه أنفسهم وإلى العمل بفتياهم ضمائرهم حين لا يستطيعون أن يصلوا إلى حكم الله باجتهادهم ونظرهم .

كان كل ذلك سبباً فى دفن هذا التراث المجيد وتراكم الأتربة عليه مع طول الزمن حتى خفى على كثير من الناس وبعد على المشترعين منهم إلى هذا الوقت إذ ظهرت النهضة العلمية الفقهية الإسلامية فى البلاد الشرقية وبخاصة مصر نتيجة لنمو الوعى القومى فيها وبعث الحركة العلمية والثقافية والتلفت إلى الماضى المجيد والرغبة فى ترسمه مع شيوع الفكرة الاستقلالية والشعور بالحاجة إلى التكتل الإسلامى دفعاً لتسلط الأجنبى وضيمه واضطهاده واستغلاله وظهور الرغبة فى توجيه البلاد الإسلامية إلى تهيئة أسباب الوحدة بينها فى الثقافة والتشريع والاقتصاد والسياسة العامة ، وليس أصلح لتوحيد القانون فيها من الالتجاء إلى الفقه الإسلامى واتخاذه أساساً لقوانينها ، منه استمدادها وعليه يكون قيامها .

عن كل هذا نظر الناس إلى ماضيهم فرأوا سنا الفقه الإسلامى ونوره يشع من تحت ما تراكم فوقه من أنقاض فأخذ الفقهاء فى بعثه وتوطىء أكنافه وتعبيد سبله وإظهاره للناس بثوب بهى قشيب حتى يكون لهم منه فى حاضرهم مستمد لتشريعهم ومعين لقوانينهم بدلاً من الالتجاء إلى تشريع أجنبى عنهم لم يوضع لهم

ولا يتلاءم مع ماضيهم وحاضرهم ولا يتفق مع أخلاقهم وعاداتهم ولا يتمشى مع معتقداتهم وتقاليدهم .

ولقد بدأت هذه الحركة المباركة بوضع قوانين مصرية فى بعض مسائل الأسرة ومشاكلها لم يتقيد فيها واضعها بمذهب أبى حنيفة الذى كان عليه العمل فى مصر فوضع القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ فى أحكام نفقة الزوجية والعدة والتطليق للعجز عن النفقة والتفريق بعيب فى الزوج وأحكام المفقود ، والقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ فى أحكام الطلاق والتطليق للضرر ولغيبة الزوج وحبسه وبعض أحكام النسب والعدة والمهر وسن الحضانة وبعض أحكام المفقود ، ووضع القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ فى بعض مسائل الأوقاف مما جأر فيه الناس بالشكوى وطلبوا الخلاص منه ، ووضع القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ فى أحكام الوصية ، ووضع القانون رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ فى أحكام الميراث ، وألفت لجان لوضع قانون عام فى مسائل الأحوال الشخصية وهى مرحلة جديدة خطتها مصر وانتقلت منها إلى بعض البلاد الشرقية كسورية فوضع فيها قانون الأحوال الشخصية « الزواج والطلاق والعدد والنفقات والنسب والحضانة والرضاع والأهلية والنيابة المالية والوصية والميراث » وتونس فوضع فيها قانون لمسائل الأحوال الشخصية . وإنها لمرحلة تؤذن بعهد جديد فى البلاد الشرقية : عهد توحيد التشريع فيها وسن القوانين لها على أسس من الشريعة الإسلامية شريعة الأسلاف والأوطان ومصدر كثير من العادات والتقاليد والأخلاق – عند ذلك يعود لهم مجدهم وتقوى وحدتهم وتشتد إصرتهم وتجتمع كلمتهم فترجع إليهم قوتهم ويعود لهم سلطانهم ويتم لهم استقلالهم فى شتى نواحى جهودهم ومضطربهم فى هذه الحياة حياة الجد والكفاح والمثابرة والقوة والسلطان والغلب .

وإن فى قيام الدكتور محمد زكى عبد البر بإخراج هذا الكتاب – كتاب تحفة الفقهاء لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندى من فقهاء القرن السادس الهجرى ونشره فى الناس – سليماً ، محققاً ، مضبوطاً – لمساهمته منه محمودة فى بناء هذه

النهضة الفقهية المباركة المرتقبة الثمرة نهضة إحلال التشريع الإسلامى على وضعه الصحيح فى البلاد الشرقية محل التشريع الوضعى الغربى ، وبخاصة إذا لوحظ أن ذلك قد جاء فى عهد عُهد فيه بالقضاء فى مسائل الأحوال الشخصية على وفق الشريعة الإسلامية إلى رجال القانون الوضعى – قضاة المحاكم المصرية – فكانوا بسبب ذلك فى حاجة إلى الرجوع والنظر فى كتب الشريعة والاتصال بالفقة الإسلامى والتزود منه والتعرف بأصوله وحكمه وأغراضه – وكل هذا يحتاج إلى كتب فى الفقه جامعة ميسرة لا يمل طولها ولا يفوت الغرض بسبب إيجازها . ولذا كان الدكتور محمد زكى عبد البر موفقاً حين اختار هذا الكتاب وحين اتجهت نفسه فى هذا الوقت إلى نشره ، فالكتاب من ناحية موضوعه مجموعة قيمة من أحكام مذهب أبى حنيفة فى كل أبواب الفقه مقارنة فى كثير من مسائله بمذهب الشافعى فيها أحياناً وبمذهب مالك أحياناً أخرى على وضع تجنب فيه مؤلفه الطول الممل والاختصار المخل .

وهو من ناحية ترتيبه وعرضه للمسائل وتفريعها وردها إلى أصولها أقرب ما يكون إلى ما انتهى إليه التأليف فى العصر الحاضر من استعراض لمسائل الأبواب جملة وترتيبها ترتيباً منطقيا تقودك فيه كل مسألة إلى المسألة التى تليها بحيث تجدها متصلة بها وبما قبلها كاتصال الحلقة فى السلسلة فلا تكاد تشعر فى الباب بانتقال مفاجىء من موضوع إلى آخر لا يتصل به بل تحس كأنك لا تزال فى موضوعك الذى بدأته وذلك ما يعين على جمع الفكر واتصال النظر وفهم الموضوع واستيعابه من جميع أطرافه .

وهو من ناحية أخرى سهل الأسلوب بيِّن العبارة لا تشعر فيه بتعقيد ولا بخفاء بل يلازمك ما قرأت فيه ظهور المعنى وجلاء المراد ووضوح الغرض .

لهذا كان اختيار الدكتور محمد زكى عبد البر اختياراً موفقاً إذ أنه بهذا الاختيار أتاح لمن لم يتعود القراءة فى الكتب الفقهية ولم يمرن على أسلوبها الاصطلاحى أن يأخذ منه الفقه الإسلامى وأن يتفهم مسائله ، كما أتاح للمعاهد العلمية

الإسلامية فرصة اختيار كتاب قيم لدراسة فقه أبى حنيفة باستيعاب غير ممل وأن تجد فيه طلبتها من ناحية الترتيب وسهولة العبارة وحسن العرض مما يوفر الزمن لطالب البحث ويجنبه أن يضيعه فى فهم الأساليب وحل رموزها وتفهم عبارتها والكشف عما يراد منها .

وإنى لأرجو إذا تم طبعه أن ييسر للناس البحث فيه بوضع فهارس له تفصيلية على النمط العصرى المعروف فى كتب الفقه الوضعى . إنه بذلك يستحق شكراً فوق شكر وثناء بعد ثناء ويخدم الفقه الإسلامى خدمة لا تقل عن خدمته فى نشر هذا الكتاب .

هذا وإذا كان الدكتور محمد زكى عبد البر قد قام بهذا العمل الجليل فى محيط الفقه الإسلامى فاستحق عليه الشكر ، فإنه إلى ذلك قد ضرب لزملائه وأقرانه من رجال القانون خير مثل وسنَّ لهم أحسن سنة فى الإقبال على البحث فى الفقه الإسلامى ونشر كتبه القيمة المفيدة التى أتى عليها الزمن فخبا نورها وزال من بين الكتب المعروفة اسمها - ففى ذلك إنماء لثقافتهم التشريعية وإعلاء لمنزلتهم القانونية وإظهار لكنوز أسلافهم التشريعية - وفَّق الله رجال القانون إلى إحياء الفقه الإسلامى ونشره وإلى خدمته وبعثه .

القاهرة فى يناير سنة ١٩٥٦ م

على الخفيف



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

منذ سنين وفقنا الله ، جل وعلا ، وأمدنا بفيض من حوله وقوته ، فضلاً منه ونعمة - فحققنا ونشرنا ، لأول مرة ، كتابين عظيمين ، لرجل عظيم . أحدهما فى « الفقه » والآخر فى « أصول الفقه » . أما الكتاب الأول فهو « تحفة الفقهاء » . وأما الثانى فهو « ميزان الأصول فى نتائج العقول - المختصر » وكلاهما من تصنيف الشيخ الإمام علاء الدين شمس النظر أبى بكر محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى المتوفى سنة ٥٣٩ هـ . متعه الله من علمه .

واليوم يتوالى علينا فضل الله - جل وعلا - فننشر لأول مرة أيضاً - على التعاقب - بعد التحقيق والتعليق كتابين عظيمين لرجل عظيم آخر . والكتابان فى العلمين السابقين نفسهما : « الفقه » و « أصول الفقه » . والرجل من المنطقة نفسها ، السخية بعلمائها : سمرقند . فى الزمن نفسه : منتصف القرن السادس الهجرى ، مما دعا إلى الخلط بينهما ، أو الجمع بين إنتاجهما العلمى الخصب ونسبة بعضه خطأً إلى أحدهما .

أما الكتاب الأول الذى نشرناه فهو « طريقة الخلاف بين الأئمة الأسلاف » . وأما الكتاب الثانى الذى ننشره الآن فهو - على الخلاف فى اسمه كما سيأتى فى مقدمة نشرنا له - « بذل النظر فى الأصول » أو « الميزان فى أصول الفقه » أو « أصول الفقه »[1] .

وأما الرجل فهو محمد بن عبد الحميد الأسمندى السمرقندى ، نور الله ضريحه . ويلاحظ - منذ البداءة - أنه لم يحظ بمثل ما حظى به الأول (علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندى المتوفى سنة ٥٣٩ هـ) من شهرة وذيوع صيت مع الاعتراف بعلمه وفضله . ولعل مرجع ذلك إلى طبع كل منهما فأحدهما منبسط على الناس والآخر منطوٍ على نفسه وعلمه وتفكيره - فطرة الله ، وفى كل خير .

(١) انظر فيما بعد ص ٣٢ و ٤٢ - ٤٣ .

ونقدم لهذا الكتاب كما قدَّمنا لكتاب « طريقة الخلاف » بكلمات أربع :

الأولى – عن المؤلِّف .

والثانية – عن الكتاب .

والثالثة – عن نسخ الكتاب . ومنهجنا فى النشر .

ونرجع فى ذلك إلى المصادر الأصيلة . وقد نشرناها فى آخر الكتاب مرتبة حسب تاريخ وفاة المؤلف .

وننبه إلى أنا نكتفى غالباً – فى ذكر هذه المصادر – بذكر اسم المؤلف أو الكتاب ، دون ذكر رقم الجزء أو الصفحة ، لأن الترجمة فيها لا تستغرق أكثر من صفحة أو صفحتين ، وموضعها معروف مشار إليه فى سجل المراجع . وعلى كل فسهل الوصول إليها فى كتب التراجم والطبقات حيث الترجمة مرتبة وفقاً للترتيب الهجائى لاسم المؤلف أو الكتاب ، مع الاهتمام فى الطبعات الحديثة المحققة لهذه الكتب بإيراد عدة فهارس ، بالأسماء والأنساب والكنى ..... إلخ مما ييسر الوصول إلى الترجمة المطلوبة .

وننبه أيضاً إلى أنا قد نطيل فى أمر المؤلف حيث قد يكفى الإيجاز ، إمعاناً فى التعريف به ، وإظهار فضله ، لعدم انتشار ذكره . فلم يذكره مثلاً : الشروانى فى طبقات الإمام الأعظم أبى حنيفة (المخطوط ٨٤٣ تاريخ بدار الكتب المصرية) ولا ابن كمال باشا فى « طبقات فقهاء الحنفية » (المخطوط ١٥١٢ تيمور تاريخ بدار الكتب المصرية) وكى يعيننا ذلك على نفى ما وصم به مما سيأتى بيانه .

ونحن نؤثر الترتيب التاريخى فى كل ما نعرض ما استطعنا إلى ذلك . وقد نكون التزمنا فى ذلك لزوم ما لا يلزم مما أتعبنا كثيراً ، ولكنه الحرص على بلوغ الكمال ما أمكن .

والله الموفق والهادى إلى أقوم سبيل : ﴿ ربَّنا تقبَّل منا إنك أنتَ السميعُ العليمُ ﴾ .

والرابعة — لما كان المؤلف يتبع أسلوب المناظرة ، رأينا أن نضيف إلى هذه المقدمة « منهج المناظرة » نقلاً عن علاء الدين السمرقندى من كتابه « ميزان الأصول فى نتائج العقول – المختصر » ص ٧٦٣ – ٧٧٣ .

(أولاً) المؤلِّف

نتكلم فيما يلي على :

١ – تاريخ مولده ووفاته . ٢ – اسمه . ٣ – أسرته .
٤ – نعته . ٥ – كنيته . ٦ – نسبته .
٧ – بلده . ٨ – أوصافه العلمية . ٩ – مشايخه .
١٠ – تلاميذه . ١١ – صحبه . ١٢ – رحلاته .
١٣ – مؤلفاته . ١٤ – وصمتان لا دليل عليهما .

١ – تاريخ مولده ووفاته :

وُلد المؤلِّف رحمه الله بسمرقند سنة ٤٨٨ هـ .

وتُوفى ببخارى سنة ٥٥٢ هـ[١] (أو ٥٥٣ هـ) وهو ابن ٦٤ سنة . وقيل إنه توفى سنة ٥٦٣ هـ[٢] .

٢ – اسمه :

اختلف فى اسمه . وخلط البعض بينه وبين علاء الدين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى صاحب « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول » المتوفى سنة ٥٣٩ هـ .

والغالب بين أصحاب التراجم والطبقات أنه « محمد بن عبد الحميد »

---

(١) كذا قال القرشى فى الجواهر ، ٢ : ٧٤ – ٧٥ . والفيروزابادى والكفوى . وفى ابن قطلوبغا ، تاج التراجم ، ص ٥٦ ، أنه ولد سنة ٤٠٨ هـ . والظاهر أنه خطأ مطبعى . وأنه توفى سنة ٥٥٢ هـ .

(٢) كذا قال العينى فى عقد الجمان ، والأتابكى فى النجوم الزاهرة ، ٥ : ٣٧٩ : أنه توفى سنة ٥٦٣ هـ .

وهو ما جاء فى أول كتابه هذا فى أصول الفقه : فى خطبته وعلى غلافه . ففى الصفحة الأولى منه « أصول الفقه - ص ١ من المخطوطة » : « قال الإمام الأجل الكبير الأستاذ الشيخ الإمام علاء الدين عالم علماء الشرق والصين محمد بن عبد الحميد رحمه الله ... » وعلى الغلاف « كتاب الميزان فى أصول الفقه تأليف الشيخ الإمام الأجل العالم علاء الدين عالم علماء الشرق والصين محمد بن عبد الحميد السمرقندى نوّر الله ضريحه ... » .

ونجد المزيد فى قول السمعانى « أبو سعد عبد الكريم - ٥٦٢ هـ » ، وكان معاصراً له وبينهما لقاءات ، فى « الأنساب » إنه : أبو الفتح محمد بن عبد الحميد ابن الحسين بن الحسن بن حمزة الأسمندى يعرف بالعلاء العالم من أهل سمرقند »[1] .

---

(١) وقال ابن الجوزى (٥٩٧ هـ) فى المنتظم : « محمد بن عبد الحميد بن الحسن أبو الفتح الرازى » .

وقال ابن الأثير (٦٣٠ هـ) فى اللباب : « أبو الفتح محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين الأسمندى » .

وقال الصفدى (٧٦٤ هـ) فى الوافى بالوفيات : « محمد بن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن أبو الفتح الأسمندى السمرقندى » .

وقال ابن كثير (٧٧٤ هـ) فى البداية والنهاية : « محمد بن عبد الحميد بن أبى الحسين أبو الفتح الرازى المعروف بالعلاء العالم » .

وقال القرشى (٧٧٥ هـ) فى الجواهر . والفيروزابادى (٨١٧ هـ) فى المرقاة الوفية : « محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين بن حمزة أبو الفتح الأسمندى » .

وقال ابن حجر (٨٥٢ هـ) فى لسان الميزان : « محمد بن عبد الحميد السمرقندى الملقّب بالعلاء العالم » .

وقال العينى (٨٥٥ هـ) فى عقد الجمان : « محمد بن عبد المجيد بن أبى الحسين أبو الفتح الرازى المعروف بالعلاء العالم » .

وقال الأتابكى (٨٧٤ هـ) فى النجوم الزاهرة : « محمد بن عبد الحميد أبو الفتح علاء الدين الرازى السمرقندى » .

وقد أكثرنا من النقول فى الهامش لبيان مدى الاختلاف فى اسمه . ولعلنا لو تابعنا النقول عن أصحاب التراجم والطبقات الآخرين لوجدنا مزيداً من الخلاف فى اسمه واسم آبائه وكنيته ونسبه . ونكتفى بالإشارة إلى أن الغالبية على أنه « محمد بن عبد الحميد » . وفى ابن العماد (٧٨٩ هـ) فى الشذرات ، وفى العينى (٨٥٥ هـ) فى عقد الجمان أنه « محمد بن عبد المجيد » . وفى اللكنوى (١٣٠٤ هـ) فى الفوائد البهية أنه « محمد بن عبد الرشيد » . ولعل فيهما تحريفاً عن « عبد الحميد » . والله أعلم .

= وقال ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) فى تاج التراجم : « محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين بن حمزة أبو الفتح المعروف بالعلاء العالم الأسمندى » .

وقال السيوطى (٩١١ هـ) فى طبقات المفسرين : « محمد بن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن بن حمزة أبو الفتح الأسمندى السمرقندى المعروف بالعلاء العالم » .

وقال اللكنوى (٩٩٠ هـ) فى كتائب أعلام الأخيار : « شيخ الإسلام علاء العالم علاء الدين أبى حامد محمد بن عبد الحميد بن الحسين أبو الفتح الأسفندى (؟) السمرقندى » .

وقال التميمى (١٠٠٥ هـ) فى الطبقات السنية : « محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين بن حمزة أبو الفتح الأسهدى (؟) » . وظاهر أن هناك خطأ مطبعياً فى الكلمة الأخيرة والصحيح : « الأسمندى » . وقال أيضاً : « محمد بن أحمد الإمام أبو بكر الأصولى المنعوت علاء الدين له فى الأصول كتاب سماه « ميزان الفصول (؟) فى نتائج العقول على مذهب أبى حنيفة » ولعله يقصد محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندى صاحب « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول » وقد وفقنا الله لتحقيقهما ونشرهما . وهو غير هذا المؤلف .

وقال القارى (١٠١٤ هـ) فى طبقات الحنفية إنه : « محمد بن عبد الحميد الأسمندى السمرقندى يعرف بالعلاء العالم » .

وقال حاجى خليفة (١٠٦٧ هـ) فى كشف الظنون عند كلامه على « عيون المسائل فى فروع الحنفية » ، ٢ : ١١٨٧ : « ذكر ابن الشحنة أنه محمد بن عبد الحميد الأسمندى المعروف بالعلاء العالم شرح عيون المسائل لأبى الليث » . وفى كلامه على « منظومة النسفى » ، ٢ : ١٨٦٧ ذكر أنه « شرحها الأسمندى المعروف بالعلاء العالم » وفى كلامه على « مختلف الرواية » ، ٢ : ١٦٣٦ قال : « الإمام علاء الدين محمد بن عبد الحميد » . =

....

= ولعله يقصد بابن الشحنة محمد بن محمد بن محمد بن محمود بن غازى الثقفى أبو الفضل (٨٠٤ - ٨٩٠ هـ) ولعل المقصود كتابه « طبقات الحنفية » فى عدة مجلدات . انظر : البغدادى ، هدية العارفين . والزركلى ، الأعلام .

وذكر ابن العماد (١٠٨٩ هـ) فى شذرات الذهب أنه « أبو الفتح محمد بن عبد المجيد السمرقندى » . وكان كذلك فى أصلى النجوم الزاهرة (طبعة دار الكتب المصرية ، ٥ : ٣٧٩) وصوب إلى « عبد الحميد » .

وذكر اللكنوى (١٣٠٤ هـ) فى الفوائد البهية : « محمد بن عبد الرشيد بن الحسين علاء الدين أبو حامد السمرقندى الأسمندى » . ونقل عن « الأنساب » أنه « أبو الفتح محمد ابن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن بن حمزة ويعرف بالعلاء العالم » وقال إن اللكنوى ذكر أنه « محمد بن عبد الحميد فى ترجمة الأشرف » ونقل عن القارى (المتقدم) أنه « محمد بن عبد الحميد الأسمندى السمرقندى يعرف بالعلاء العالم » ولعل « عبد الرشيد » تحريف لـ « عبد الحميد » .

وذكر إسماعيل البغدادى (١٣٣٩ هـ) فى هدية العارفين أنه « محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن حمزة الأسمندى علاء الدين أبو بكر السمرقندى » . وفى إيضاح المكنون : « بذل النظر فى الأصول لعلاء الدين أبى بكر محمد بن عبد الحميد الأسمندى السمرقندى » . وذكر أيضاً فى إيضاح المكنون ، ٢ : ٦١٣ : « ميزان الفصول فى تاريخ العقول - من أصول الفقه لعلاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد الأصولى الحنفى المتوفى سنة ... » ؟ ولعله يقصد هنا « ميزان الأصول فى نتائج العقول » لعلاء الدين السمرقندى محمد بن أحمد بن أبى أحمد صاحب « التحفة » أيضاً ، فيكون هناك تحريف فى اسم الكتاب .

وذكر كحالة (؟) فى معجم المؤلفين أنه « محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين ابن حمزة الأسمندى السمرقندى علاء الدين أبو الفتح » وذكر تاريخ ميلاده ووفاته كذا : « ٤٨٨ - ٥٦٣ هـ - ١٠٩٥ - ١١٦٥ م » وهذا ما جاء فى جـ ١٠ ص ١٣٠ ولكن جاء فى ص ١٦٥ من الجزء نفسه : « محمد الأسمندى .... ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م : « محمد بن عبد الرشيد بن الحسن بن الحسين السمرقندى الأسمندى الحنفى (علاء الدين أبو حامد) فقيه مفسر من آثاره « تعليقة » فى مجلدات وتصانيف فى الخلاف والتفسير » وأشار إلى اللكنوى ، الفوائد البهية ، ص ١٧٦ . وبالرجوع إلى الفوائد البهية نجد العبارة نفسها : =

٣ – أسرته :

لم تحدثنا كتب التراجم والطبقات التى رجعنا إليها – على تعددها – عن أسرته : عن زوجته وأولاده كما حدثتنا عن علاء الدين السمرقندى وبنته « فاطمة » وزوجها « علاء الدين الكاسانى » فضلاً عن الأئمة : أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وكثير من الفقهاء .

٤ – نعته :

قال البعض إنه « المعروف بالعلاء العالم »[(١)] .
وقال البعض إنه « المعروف بالعلاء »[(٢)] .

= « محمد بن عبد الرشيد بن الحسين بن الحسن بن حمزة ويعرف بالعلاء العالم » وقد تقدم . ويلاحظ أن ما ذكره كحالة ثانياً هو تاريخ الميلاد لا تاريخ الوفاة (٤٨٨ هـ – ١٠٩٥ م) .

وذكر الزركلى (؟) فى الأعلام أنه « محمد بن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن بن حمزة الأسمندى السمرقندى أبو الفتح علاء الدين » .

وفى فهرست دار الكتب المصرية عند الكلام على « مختلف الرواية » ، ١ : ٤٦١ أنه تأليف « علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين بن حمزة أبى الفتح الأسمندى المعروف بالعلاء السمرقندى » .

وفى فهرست مكتبة قولة بدار الكتب المصرية عند الكلام على « طريقة الخلاف بين الأئمة » ، ١ : ٣٦٨ أنه تأليف « علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن الحسين المعروف بالعلاء السمرقندى » .

وفى بروكلمان ، ١ : ٤٦٣ : « محمد بن عبد الحميد الأسمندى » .

(١) السمعانى – ابن الجوزى – ابن كثير – العينى – ابن قطلوبغا – السيوطى – الداودى – اللكنوى – حاجى خليفة عند كلامه على « مختلف الرواية » وعلى « عيون المسائل » وعلى « الهداية فى الكلام » وعلى « منظومة النسفى فى الخلاف » .

(٢) الصفدى .

وقال البعض إنه « العلاء السمرقندى »[١] .

وقال البعض إنه « علاء الدين »[٢] .

٥ – كنيته :

قال البعض إنه « أبو الفتح »[٣] .

وقال البعض إنه « أبو حامد »[٤] .

وقال البعض إنه « أبو بكر »[٥] .

٦ – نسبته :

قال البعض إنه « الأسمندى » نسبة إلى أَسمند (بفتح الهمزة أو ضمها على الخلاف) وهى قرية من قرى سمرقند[٦] .

وقال البعض : « السمرقندى »[٧] .

وقال البيعض إنه « من أهل سمرقند »[٨] .

---

(١) الصفدى .

(٢) الأتابكى – الكفوى – حاجى خليفة – اللكنوى – إسماعيل البغدادى .

(٣) السمعانى – ابن الجوزى – ابن الأثير – الصفدى – ابن كثير – القرشى – الفيروزابادى – العينى – الأتابكى – السيوطى – الكفوى .

(٤) الكفوى – اللكنوى .

(٥) إسماعيل البغدادى .

(٦) السمعانى – ياقوت فى معجم البلدان – ابن الأثير – الصفدى – ابن كثير – القرشى – الفيروزابادى – الأتابكى – السيوطى – الكفوى – حاجى خليفة – اللكنوى .

(٧) الصفدى – الأتابكى – حاجى خليفة – ابن العماد – إسماعيل البغدادى ، هدية العارفين .

(٨) السمعانى – ابن الجوزى – ابن كثير – العينى .

وقال البعض : « الأسمندى السمرقندى »[1] .

وقال البعض : « الرازى »[2]

٧ – بلده :

الاتفاق على أنه من أَسمند .

قال فى معجم البلدان : أَسْمَنْد بالفتح (أى بفتح الهمزة) من قرى سمرقند . ويقال لها « سَمَنْد » بإسقاط الهمزة ينسب إليها محمد بن عبد الحميد بن الحسن الأسمندى .

وقال السمعانى فى الأنساب : الأُسْمَنْدِى بضم الألف (أى ضم الهمزة) . وكذا القرشى فى الجواهر . وكذا قال ابن الأثير فى اللباب : بضم الألف نسبة إلى « أُسمندوين » قرية من قرى سمرقند .

٨ – أوصافه العلمية :

أشاد بذكره كثير من أصحاب التراجم .

فقال البعض : « كان فقيهاً فاضلاً ومناظراً فحلاً ، وكانت له عبارة حسنة »[3] .

وقال آخرون : « كان فقيهاً فاضلاً ومناظراً من الفحول »[4] .

وقال آخرون : « كان فقيهاً مناظراً بارعاً . كان من فحول الحنفية »[5] .

---

(١) الصفدى – السيوطى – الكفوى وفيه كذا : « الأسفندى السمرقندى » ولعل : « الأسفندى » تحريف « الأسمندى » .

(٢) ابن الجوزى – ابن كثير – العينى – الأتابكى .

(٣) السمعانى .

(٤) ابن الجوزى .

(٥) الصفدى .

وقال آخرون : « كان من الفحول فى المناظرة »[١] .

وقال آخرون : « فقيه فاضل مناظر بارع . قال ابن النجار : إنه من فحول الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة »[٢] .

وقال آخرون : « كان إماماً بارعاً مفتناً . كان من فرسان الكلام . قدم بغداد وناظر وبرع وفاق أهلها »[٣] .

وقال آخرون : « كان فقيهاً مناظراً بارعاً . له الباع الطويل فى علم الجدل ... وصار من فحول المناظرين »[٤] .

وقال آخرون : « كان فقيهاً مناظراً بارعاً . له الباع الطويل فى علم الجدل . من فحول الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة »[٥] .

وقال آخرون : « كان من فحول الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة وكان بارعاً فى العلوم كلها أصولها وفروعها وكان عديم النظير مفرط الذكاء إذا حضر فى محل كان هو المشار إليه والمعول فى المشكلات إليه »[٦] .

وقال آخرون : « كان من فرسان الكلام »[٧] .

وقال آخرون : « كان من فحول الفقهاء . كان فقيهاً فاضلاً مناظراً »[٨] .

---

(١) ابن كثير .
(٢) القرشى .
(٣) الأتابكى .
(٤) السيوطى .
(٥) الداودى .
(٦) الكفوى .
(٧) ابن العماد .
(٨) اللكنوى .

وقالوا : إنه تنسك وترك المناظرة واشتغل بأنواع الخير إلى أن توفى[1] .

وهذا الكتاب وكتابه الآخر : « طريقة الخلاف فى الفقه » الذى نشرناه قبل ، يشهدان بأنه : كان محيطاً بأحكام الفقه فى مجموعها وآحادها ، أى فى مجملها وتفصيلها ، مدركاً لها بحكمها وعللها ، مميزاً عن وعى كامل بين المتشابهات والمختلفات منها - مما يدل على صدق ما وصف به من أنه كان « من فحول الفقهاء » و « أحد فرسان الكلام والجدل » . وكان متقناً لعلم أصول الفقه .

وكتابه هذا فى « أصول الفقه » يختلف عن « ميزان الأصول » لعلاء الدين السمرقندى من حيث المنهج . ولا نريد هنا أن نقارن أو نفاضل بينهما ففى كلٍّ خير . ولعل أحداً من الباحثين ينشط لهذه المقارنة .

٩ - مشايخه :

تفقَّه على : السيد الإمام أشرف العلوى .

وحدَّث عن عمر بن عبد العزيز بن مازه البخارى .

وسمع الحديث عن على بن عمر (أو عثمان) الخراط .

أما السيد الإمام أشرف العلوى فهو أحد الأئمة المشهورين فى الفروع والأصول . وقد برع فى العلوم وصار أستاذ الجماعة ، عالما بالمذهب والخلاف ، حسن الطريقة[2] .

---

(١) ابن الجوزى - ابن كثير - القرشى - الفيروزابادى - ابن حجر - العينى - الأتابكى - الداودى - الكفوى - ابن العماد - اللكنوى .

(٢) وهذا (الإمام الأشرف) قد تفقه على أبيه : أبى الوضَّاح محمد . وأبو الوضَّاح هذا تفقه على والده (أبى شجاع) وبرع فى الفقه وروى عنه . قال السمعانى : روى لنا عنه القاضى محمد بن عتبة الصايغى قاضى مرو . وذكره فى الذيل .

وقال : درس بمدرسة قثم بن العباس رضى الله عنهما بسمرقند . وكان قد خرج إلى الحجاز وورد بغداد حاجاً ، وانصرف إلى بلده وقام على التدريس ونشر العلم إلى أن مات فى =

وعمر بن عبد العزيز بن مازه البخارى هو المعروف بالصدر الشهيد . له الفتاوى الصغرى والفتاوى الكبرى . ومن تصانيفه شرح الجامع الصغير .

= شوال سنة ٤٩١ هـ . وهو ابن أربع وخمسين سنة . ودفن بمقبرة جاكرديز رحمه الله تعالى (القرشى ، الجواهر ، ٢ : رقم ٣٤٥ ، ص ١١٤) .

وجده (أى والد أبى الوضاح محمد) هو أبو شجاع السيد محمد بن أحمد بن حمزة بن الحسين بن على بن عبد الله بن الحسن بن على بن عبد الله بن الحسن بن العباس بن على بن أبى طالب (القرشى ، الجواهر ، ٢ : رقم ٢٥ ، ص ١٠) وكان الجد (أبو شجاع) فى عصر ركن الإسلام على بن الحسين السُّغدى (توفى فى بخارى سنة ٤٦١ هـ) بسمرقند . وكان الإمام الحسن (أو الحسين) الماتريدى معاصراً لهما . وكان المعتبر فى الفتاوى أن يجتمع خطهم عليها ولا ينظر إلى من خالفهم .

وركن الإسلام السُّغدى نسبة إلى السُّغد . وهى ناحية كثيرة المياه والأشجار من نواحى سمرقند . قال السمعانى : إنه كان إماماً فاضلاً فقيهاً مناظراً وسمع الحديث وروى عنه السير الكبير شمس الأئمة السرخسى (فى طبقات القارى أنه توفى سنة ٤٣٨ هـ . وفى اللكنوى ، الفوائد البهية أنه مات حوالى سنة ٤٩٠ هـ) . ومن تصانيف السُّغدى « النتف فى الفتاوى » وقد نُشر منه جزء فى العراق سنة ١٩٧٥ م . وشرح السير الكبير .

(راجع : القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، رقم ٢٥ ، ص ١٠ . ورقم ٣٤٥ ص ١١٤ . والكنية رقم ١٦ ص ٢٥٤ — ٢٥٥ . وجـ ١ رقم ٩٩٦ ص ٣٦١ . وجـ ٢ رقم ٣٩٧ ص ١٣٠ . والكنية ، رقم ٢٣٨ ص ٢٨٢ . ومن الأنساب ، رقم ٦٦٧ ص ٣٤٤ . واللكنوى ، الفوائد ، ص ٤٨ و ٤٩ و ١٥٥ و ٢٣٥) .

ولعل كلمة « السيد » و « العلوى » ترجعان إلى النسبة إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

وأما الحسن (أو الحسين) الماتريدى فلم نعثر له على ترجمة لدى القرشى أو ابن قطلوبغا . وفى الأول (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ رقم ٦٦٧ ، ص ٣٤٤ أنه « الحسين » و « كان رفيقاً لأبى شجاع وعلى السُّغدى » ويُنسب إلى ما تريد محلة من سمرقند . ويقال لها « ما تريت » بالتاء وينسب إليها أبو منصور إمام الهدى (جـ ٢ رقم ٧٩٠ ، ص ٣٦٢ من الجواهر) .

وُلد سنة ٤٨٣ هـ . واستُشهد سنة ٥٣٦ هـ[١] . وهو أستاذ صاحب المحيط[٢] . وعنه أخذ صاحب الهداية[٣] .

وعلى بن عمر (أو عثمان) الخراط[٤] .

---

(١) هو عمر بن عبد العزيز بن مازه برهان الأئمة . أبو محمد حسام الدين المعروف بالصدر الشهيد . تفقه على أبيه . ووالده هو عبد العزيز بن عمر بن مازه المعروف ببرهان الأئمة أبو محمد ويعرف بالصدر الماضى . وابنه هو محمد بن عمر بن عبد العزيز بن مازه شمس الدين أبو جعفر . قال ابن النجار : من أهل بخارى . وكان رئيسها وابن رئيسها ومن أكابر أعيانها وفحول فقهائها المشهورين بالفضل والنبل . وله التقدم عند الملوك والسلاطين . قدم بغداد حاجاً سنة ٥٥٢ هـ . وحدث بها عن والده . قيل مات سنة ٥٦٦ هـ . مقتولاً . وكان مولده سنة ٥١١ هـ (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، رقم ٣٠٧ ، ص ١٠٢ . ورقم ٢٤٨ ، ص ٨٤ . ورقم ٣٠٧ ، ص ١٠٢ . ورقم ١١٥٤ ، ص ٤٠٧) .

و « الشهيد » : اشتهر به جماعة من العلماء قتلوا ، فقيل لكل واحد منهم « شهيد » منهم الحاكم الوزير أبو الفضل محمد بن أحمد . والحسام الشهيد . والصدر الشهيد . والصفار الشهيد . (القرشى ، الجواهر ، ٢ : ٣٧٥ ، اللقب رقم ٨٩٠) .

(٢) وقيل : إن جده هو صاحب المحيط (القرشى ، ٢ : ٤٠٧) .

ولكن قالوا : إن صاحب المحيط هو محمد بن محمد بن محمد العلامة الملقب رضى الدين وبرهان الإسلام السرخسى . كان إماماً كبيراً مصنف المحيط . وقال : « حكى أستاذنا الإمام الأجلّ حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه عن والده برهان الدين أن طريقة الخطابين عرفت بالوحى » (القرشى ، الجواهر ، ٢ : ١٢٩ – ١٣٠ و ٣٧٥) . وفى الهامش قال : أورد صاحب الفوائد أن وفاته كانت سنة ٥٤٤ هـ .

(٣) هو الإمام برهان الدين على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى برهان الدين المرغينانى الرشدانى صاحب الهداية وكتاب البداية وكفاية المنتهى . مات سنة ٥٩٣ هـ (ابن قطلوبغا ، رقم ١٢٤ ص ٤٢) وابنه عمر بن على أبو حفص : تفقه على والده حتى برع فى الفقه وأفتى (القرشى ، الجواهر ، جـ ١ ص ٢٩٤ رقم ١٠٨٩) . وابنه أيضاً محمد بن على بن أبى بكر الإمام الملقب عماد الدين تفقه على أبيه (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، رقم ٢٩٧ ص ٩٩) .

(٤) لم نعثر له على ترجمة لا عند القرشى فى الجواهر ولا عند ابن قطلوبغا فى تاج التراجم .

١٠ – تلاميذه :

من تلاميذه أبو المظفر جمال الإسلام أسعد الكرابيسى[(١)] . وأبو المظفر السمعانى[(٢)] . وشيخ الإسلام نظام الدين عمرُ بن شيخ الإسلام برهان الدين على بن أبى بكر صاحب الهداية[(٣)] .

وروى عنه أبو البركات محمد بن على بن محمد الأنصارى[(٤)] .

١١ – صحبه :

قال القرشى فى الجواهر : إنه ورد بغداد حاجاً سنة ٥٥٢ هـ . وصحبه الشمس ابن الحسام بن البرهان[(٥)] .

---

(١) هو أسعد بن محمد بن الحسين الكرابيسى النيسابورى جمال الإسلام . مصنف الفروق فى المسائل الفرقية . وله الموجز فى الفقه ، وهو شرح مختصر أبى حفص عمر مدرس المستنصرية ببغداد (القرشى ، الجواهر ، ١ : ١٤٣ . وابن قطلوبغا) . وقال صاحب الجواهر : « زاد فى الفوائد : له معرفة تامة بالفروع والأصول » . أخذ الفقه عن علاء الدين الأسمندى السمرقندى عن السيد الأشرف عن أبيه أبى الوضاح عن أبيه السيد أبى شجاع . مات سنة ٥٧٠ هـ (القرشى ، الجواهر ، الهامش ، ص ١٤٣) . وقد طبع كتاب « الفروق » فى الكويت سنة ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م . وذكر فى الجزء الأول منه (ص ١٦) أن من شيوخ الكرابيسى « علاء الدين محمد بن عبد الحميد الأسمندى الحنفى – شارح منظومة « النسفى » .

(٢) قال السمعانى (أبو سعد عبد الكريم – ٥٦٢ هـ) فى الأنساب : « وسمع ولدى أبو المظفر منه (أى من محمد بن عبد الحميد الأسمندى) أحاديث » . وأبو المظفر هذا هو عبد الرحيم بن أسعد عبد الكريم توفى سنة ٦١٤ هـ . وانظر فيما بعد ص ٣٧ – ٣٨ والهامش ١ فيهما .

(٣) راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص (٢٧) . واللكنوى « كتائب أعلام الأخيار » .

(٤) الصفدى ، جـ ٣ ، رقم ١٢٠٩ ص ٢١٨ – ٢١٩ ، والقرشى ، الجواهر ، رقم ٣٠٧ ص ١٠٢ . ولم نعثر له على ترجمة .

(٥) هو شمس الدين أبو جعفر بن عمر بن عبد العزيز بن مازه . وتقدم فى الهامش ١ من الصفحة السابقة ترجمة والده عمر بن عبد العزيز بن مازه .

وقال السمعانى فى الأنساب عنه : « لقيته بسمرقند غير مرة ، وقال لى : وردت مرو[1] قاصداً إلى القاضى الأرسابندى[2] . ولم يكن حاضراً ، منصرفاً من الحجاز والحج سنة ٥٥٣ هـ » . ويُفهم من هذا فى الغالب أنه كانت له صحبة مع القاضى الأرسابندى .

---

(١) مرو أشهر مدن خراسان وقصبتها والنسبة إليها مَرْوزى . وبين مرو ونيسابور ٧٠ فرسخاً ومنها إلى سرخس ٣٠ فرسخاً وإلى بلخ ١٢٢ فرسخاً . والفرسخ ثلاثة أميال — المعجم الوسيط . وانظر فيما يلى الهامش ٢ . ولفظ « مَرْو » عربى ومعناه الحجارة البيض التى يقتدح بها . والواحدة مروة وبها سميت المروة بمكة المكرمة (مختار الصحاح . وياقوت ، معجم البلدان ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة بمصر ، جـ ٨ ص ٣٣) وقد يقال « مرو الشّاهجان » والشاهجان فارسية معناها نفس السلطان لأن الجان هى النفس أو الروح . والشاه هو السلطان . سميت بذلك لجلالتها عندهم (ياقوت ، معجم البلدان ، الموضع نفسه) .

(٢) الأرسابندى هو محمد بن الحسين بن محمد الأرسابندى أبو بكر القاضى المروزى المعروف بفخر القضاة . تفقه على أبى منصور السمعانى (محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله بن منصور أبو منصور السمعانى التميمى المروزى الإمام — وأرخ الذهبى وفاته سنة ٤٥٠ هـ — القرشى ، الجواهر ، ٢ : ٧٣) ثم رحل من وطنه إلى سحانا فى طلب الفقه . وتفقه على القاضى الزوزنى صاحب أبى زيد الدبوسى (٤٣٠ هـ) . وتفقه عليه أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه ابن إبراهيم الكرمانى وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الصايغى وغيرهما من كبار الحنفية . قال السمعانى : روى لنا عنه صاحباه : أبو الفضل الكرمانى بمرو ومحمد بن عبد الله الصايغى قاضى مرو ، وأدركت أيامه ولم يتفق لى الإجازة منه ، وكان إماماً فاضلاً مناظراً انتهت إليه رياسة أصحاب أبى حنيفة وحدث . ورد بغداد حاجاً بعد الثمانين وأربعمائة ومات سنة ٥١٠ هـ (أو ٥١٢ هـ) رحمه الله (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، ص ٥٠ — ٥١ . وانظر أيضاً : السمعانى ، الأنساب) .

وقال اللكنوى فى الفوائد : الأرسابندى لقبه فخر الدين الحنفى . تفقه على علاء الدين المروزى صاحب أبى زيد الدبوسى . ومن تصانيفه « مختصر تقويم الأدلة » للدبوسى . وفى الجواهر : محمد بن الحسين أبو جعفر الأرسابندى — قرية من قرى مرو على فرسخين . له « مختصر تقويم الأدلة » للدبوسى فى مجلد رأيته . وهو أستاذ أبى الفضل الطيبى يأتى فى الكنى (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، ص ٥٢ ، رقم ١٦٥) . =

ولم تذكر كتب التراجم والطبقات التى اطلعنا عليها أن له صلة بعلاء الدين السمرقندى صاحب « التحفة » و « ميزان الأصول » رغم أنهما كانا فى بلد أو منطقة واحدة هى « سمرقند » . والظاهر أنهما كانا فى زمن واحد أو فى زمنين متقاربين .

= وأرسابند قرية من قرى مرو على فرسخين منها (والفرسخ مقياس قديم من مقاييس الطول يقدر بثلاثة أميال وتقدم بيانه ــ والميل البرى يقدر الآن بما يساوى ١٦٠٩ من الأمتار . والبحرى بما يساوى ١٨٥٢ من الأمتار – المعجم الوسيط) وكان بها جماعة من المحدثين والعلماء (انظر : السمعانى ، الأنساب ، الأرسابندى) .

وفى دار الكتب المصرية المخطوط رقم ٢٥٥ خصوصية ٣٦١٣٧ عمومية (أصول فقه) بعنوان : « كتاب تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » من تصنيف القاضى الأجل الإمام أبى زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى . وهو منقول عن النسخة الموجودة بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف . والدبوسى نسبة إلى دبوسية وهى بلدة بين بخارى وسمرقند (القرشى ، الجواهر ، ٢ : ٢٥٢ . وياقوت ، معجم البلدان) .

والقاضى الزوزنى نسبة إلى زوزن بلدة كبيرة بين هراة ونيسابور . ولعل المقصود هو عبد الرحيم بن عبد العزيز بن محمود بن محمد السديدى الزوزنى القاضى المعروف بعماد الإسلام وهو صاحب « ملتقى البحار » . تفقه على جده محمد بن محمود بن محمد أبو المفاخر السديدى الزوزنى . ووالده هو عبد العزيز بن محمد بن محمود السديدى الزوزنى الإمام أبو المفاخر . ولم يذكر لأحدهم تاريخ وفاته (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، رقم ٤٦٠ ص ٣١٣ . ورقم ٤٠٢ ص ١٣٢ . وجـ ١ رقم ٨٦٠ ص ٣٢١ . وجـ ١ رقم ٨٢٩ ص ٣١٢ . وتاج التراجم ، ص ٣٤ رقم ١٠١ ، وص ٦٧ رقم ٢٠١) .

وأبو الفضل الكرمانى هو عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم الكرمانى ركن الدين . قال السمعانى فى معجم شيوخه : إمام أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه بخراسان . قدم مرو وتفقه على القاضى محمد بن الحسين الأردستانى فخر القضاة (هو غير : الأرسابندى) . وكان قد فرغ قبل قدومه من تعليقة المذهب ببلخ على عمر الحلجى ولازمه إلى أن صار أنظر أصحابه ولم يزل يرتفع حاله لاشتغاله بالعلم ونشره وتكاثر الفقهاء لديه وتزاحم الطلبة عليه إلى أن أسلم له التقدم بمرو . وصار مقبولاً عند الخاص والعام وانتشر أصحابه فى الآفاق . وظهرت تصانيفه بخراسان والعراق ودرس عليه العلماء ، وكانوا يقرأون التفسير والحديث فى شهر رمضان . سمع بكرمان والده وبمرو أستاذه الأَرْدِسْتَانى =

١٢ – رحلاته :

قال السمعانى إنه لقيه بسمرقند غير مرة . وإنه قال له إنه ورد مرو[1] .

كما ورد بغداد حاجاً سنة ٥٥٢ هـ . وصحبه شمس الدين أبو جعفر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن مازه (٥٦٦ هـ) وهو ابن أستاذه عمر بن مازه[2] .

١٣ – مؤلفاته :

نُسب إلى محمد بن عبد الحميد الأسمندى كتب كثيرة . وقد حصل خلط بينه وبين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى (٥٣٩ هـ) صاحب « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول » وغيرهما .

= (هو غير الأرسابندى) . تفقه عليه بمرو أبو الفتح محمد بن يوسف بن أحمد القنطرى السمرقندى . ومن تصانيفه : الجامع الكبير ، والتجريد فى الفقه فى مجلد وشرحه فى ثلاثة مجلدات وسماه الإيضاح . وكان مولده بكرمان سنة ٤٥٧ هـ . وموته بمرو سنة ٥٤٣ هـ (القرشى ، الجواهر ، جـ ١ ، رقم ٨٠٩ ص ٣٠٤ . وابن قطلوبغا ، تاج التراجم ، رقم ٩٦ ، ص ٣٣) . وفى دار الكتب المصرية كتابه « التجريد وشرحه الإيضاح » المخطوط ٣٧ بدار الكتب فقه حنفى فى ثلاثة مجلدات . والأَرْدِسْتَانى نسبة إلى أردستان بلدة قريبة من أصبهان على طريق البرية على ثمانية عشر فرسخاً من أصبهان نسبة محمد بن الحسين ، (الجواهر ، جـ ٢ ص ٢٨٠ رقم ٢٢٤) . وتقدم أن الأرسابندى هو فخر القضاة (الجواهر ، ٢ ، ص ٣٨١ رقم ٩٢٩) .

ومحمد بن عبد الله الصائغى قاضى مرو عرف بالقاضى السديد . تفقه على القاضى محمد بن الحسين الأرسابندى . وكان رفيقه أبو الفضل الكرمانى . قال أبو سعد فى الأنساب : « كتبت عنه جزءاً من الحديث وولى قضاء مرو وحمدت سيرته . وكان مناظراً مُجلاً كثير الصلاة والتلاوة . والنسب إلى عمل الصياغة » . وبنسف أيضاً سكة يقال لها « سكة الصياغة » (القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ رقم ٢١٨ ، ص ٧٢) و « مُجلاً » لعلها من « أجلَّ » فلان عظم وقوى ، وأجلَّ فلاناً عظَّمه (المعجم الوسيط) .

(١) تقدم الكلام على مرو فى الهامش ١ ص ٢٩ .

(٢) راجع الهامش ٥ ص ٢٨ والهامش ١ ص ٢٧ .

ونحن نذكر فيما يلى مجموع ما نسب إليه ثم نذكر ما نراه منسوبا إليه خطأ . وكنا نود ترتيب مؤلفاته حسب تاريخ تأليفها ، ولانعدام السند فى ذلك نوردها حسب الموضوع .

١ - فى أصول الدين :

* الهداية فى الكلام (أو فى أصول الاعتقاد)[١] .

٢ - فى التفسير :

* أمالى فى التفسير[٢] .

٣ - فى أصول الفقه :

* بذل النظر فى الأصول : أصول الفقه[٣] .

---

(١) حاجى خليفة ، جـ ٢ ص ٢٠٤٠ . وذكر أنه « الهداية فى الكلام » . واللكنوى وذكر أنه « الهداية فى أصول الاعتقاد » . عمر رضا كحالة . الزركلى . كما ذكر حاجى خليفة أيضا : « الهداية فى الكلام » للشيخ الإمام نور الدين أبى بكر أحمد بن محمد الصابونى الحنفى المتوفى سنة ٥٠٨ هـ . ثم اختصره فى كتاب سماه « البداية » أوله : « نحمده على آلائه ونشكره ... الخ » . وقال ابن قطلوبغا ، رقم ٢٠ ص ١٠ . والقرشى ، جـ ١ ص ١٢٤ : أحمد بن محمود بن أبى بكر الصابونى نور الدين أبو محمد له : « البداية فى أصول الدين » توفى سنة ٥٨٠ هـ قلت : تفقه الصابونى على شمس الأئمة الكردرى (محمد بن عبد الستار ٥٥٩ - ٦٤٢ هـ . انظر القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ، ص ٨٢ . وفيه أنه تفقه على الشيخ نور الدين أبى محمد أحمد ابن محمود الصابونى) . وذكر صاحب تاج التراجم أيضاً أن له كتاب « المغنى فى أصول الدين » . وذكر صاحب الجواهر ، جـ ٢ ص ٣٢٢ رقم ٥٢٦ أن لسراج الدين الصابونى « المغنى فى أصول الفقه » . وفى ص ٣٧٣ أن له « المغنى فى أصول الدين » . وكذا ذكر ابن قطلوبغا أن له « المغنى فى أصول الدين » علاوة على « البداية فى أصول الدين » . وقال القارى (١٠١٤ هـ) فى طبقات الحنفية : « وله كتاب جليل نافع فى أصول الدين سمّاه : الهداية فى أصول الاعتقاد » .

(٢) القرشى ، الجواهر - الفيروزابادى - ابن قطلوبغا ، تاج التراجم - السيوطى ، طبقات المفسرين - الداودى ، طبقات المفسرين - الكفوى - اللكنوى ، الفوائد البهية - إسماعيل البغدادى ، هدية العارفين - الزركلى ، الأعلام .

(٣) القارى ، طبقات الحنفية : « بذل النظر وهو فى أصول الفقه » - اللكنوى ، الفوائد البهية - إسماعيل البغدادى ، هدية العارفين وإيضاح المكنون - عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين - الزركلى ، الأعلام .

٤ – فى الفقه :

* التعليقة المعروفة بالعالمى[١] .

* مختلف الرواية[٢]

(١) ابن الجوزى – القرشى – الفيروزابادى – العينى – الأتابكى – ابن قطلوبغا – الداودى – الكفوى – ابن العماد – اللكنوى – عمر رضا كحالة – الزركلى .

(٢) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، ٢ : ١٦٣٦ – قال :

« مختلف الرواية – مجلد للشيخ الإمام علاء الدين محمد بن عبد الحميد المعروف بالعلاء العالم السمرقندى المتوفى سنة ٥٥٢ .. قال : قصدت فيه أن أكتب مسائل مختلف الرواية وأرسم لخلاف كل واحد من الأئمة باباً على الترتيب الذى رتبه بعض أستاذنا (أشياخنا) إلا أنهم أوردوا الكتب كلها فى كل باب وأنا أوردها كلها فى كل كتاب وأذكر فى كل مسألة نكتة شافية وحجة كاملة . أوله : الحمد لله المتعزر (تحريف : المتفرد) بذاته ... الخ » .

وبالاطلاع على المخطوط رقم ١١٩ فقه حنفى م (مكتبة مصطفى فاضل) بدار الكتب المصرية (ميكروفيلم ٨٤٥٦) وجدنا فى أوله العبارة الآتية : « بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق لإتمامه . رب يسر وتمم بالخير – الحمد لله المتفرد بذاته المتقدس بأسمائه وصفاته . والصلاة على رسوله المؤيَّد بآياته ومعجزاته والمبلِّغ لأحكامه ورسالاته . وعلى آله وأصحابه وذرياته . وبعد : فإنى قصدت أن أكتب مسائل مختلف الرواية أذكر وأرسم لخلاف كل واحد من الأئمة باباً على الترتيب الذى رتبه بعض أستاذنا رحمهم الله . غير أنهم أوردوا الكتب كلها فى كل باب وأنا أورد الأبواب كلها فى كل كتاب . وأذكر فى كل مسألة نكتة شافية وحجة كافية ، وسألت الله التوفيق لإتمامه بفضله وإنعامه إنه قريب مجيب . باب : قول أبى حنيفة على خلاف قول صاحبيه رحمهم الله : بسم الله الرحمن الرحيم – كتاب الصلاة ... » .

وإسماعيل البغدادى ، هدية العارفين . والزركلى ، الأعلام . وبركلمان (١ : ٤٦٢ – ٤٦٣ رقم ١١ . والملحق ، ١ : ص ٦٤١) فقد ذكره (جـ ١ : ٤٦٣) : « وأشار إليه فهرست بنته فى الهند ، جـ ١ ، رقم ١٠٥ ص ١٠٥ . وقال فى الملحق (١ : ٦٤١) : « مختلف الرواية : انظر أبا الليث السمرقندى على منظومة الخلافيات » وذلك تحت اسم « محمد بن عبد الحميد الأسمندى » .

وفى دار الكتب المصرية مخطوطة باسم « مختلف الرواية لمحمد بن عبد الحميد بن الحسين ابن الحسن برقم ١٨١٥ فقه حنفى فى ٢٩٧ ورقة – ميكروفيلم رقم ٤١٧٨٩ وأولها ناقص ، ولعلَّها للمؤلف . وأخرى برقم ١١٩ فقه حنفى م (مكتبة مصطفى فاضل) ميكروفيلم =

* شرح منظومة النسفى فى الخلاف (أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفى - ٥٣٧ هـ)[١]

* طريقة الخلاف ، وهو الذى نشرناه من قبل ، وتكلمنا عليه فى مقدمتنا له بالتفصيل (ص ٤٠ - ٤٣ من أسفل) .

* المعترض والمختلف[٢]

ولعل أحد هذه أو بعضها أو كلها هو المقصود بقولهم « صنف فى الخلاف »[٣]

= رقم ٨٤٥٦ والمذكورة فيما تقدم . وفى فهرست دار الكتب المصرية ، جـ ١ ص ٤٦١ : « مختلف الرواية وبهامشه منظومة كل بيت » (؟) .

(١) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، ٢ : ١٨٦٧ . اللكنوى ، الفوائد البهية : « له قطعة من شرح المنظومة » . الزركلى ، الأعلام . بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، الملحق ١ ، ص ٦٤١ . وفى البغدادى ، هدية العارفين . والزركلى ، الأعلام : أنها « حصر المسائل وقصر الدلائل » الآتى . وفى دار الكتب المصرية المخطوطات الآتية على أنها منظومة النسفى أو شرحها وتبيّن لنا من الاطلاع عليها ما يأتى .

- المخطوطة رقم [٤٥٨] فقه حنفى ميكروفيلم رقم ٣٨٦٨٩ وهى منسوبة لأبى جعفر الطحاوى .

- المخطوطة رقم [٥٣١] فقه تيمور ميكروفيلم رقم ١٢٤٧٩ وهى منسوبة لأبى الليث السمرقندى .

- المخطوطة رقم [١٨١٥] فقه حنفى ميكروفيلم رقم ٤١٧٨٩ وهى ناقصة الأول والآخر فلم نستدل على صاحبها .

ومنظومة النسفى فى الخلافيات بمكتبة الأزهر : المخطوط رقم (٣٢٩٩) ٨٧٨ - القرشى ، الجواهر ، ١ : رقم ١٠٩٠ ، ص ٣٩٥ . وابن قطلوبغا ، تاج التراجم ، رقم ١٤٠ ، ص ٤٧ .

(٢) الأتابكى ، النجوم الزاهرة . وابن العماد ، شذرات الذهب .

(٣) السمعانى - الصفدى - القرشى - اللكنوى .

* حصر المسائل وقصر الدلائل : شرح عيون المسائل لأبى الليث السمرقندى (٣٥٦ هـ)[١] .

وفيما يلى مؤلفات نسبها إليه خطأ البغدادى فى هدية العارفين :

* تحفة الفقهاء فى الفروع[٢] .

* ميزان الأصول فى نتائج العقول[٣] .

* شرح التأويلات للماتريدى[٤] .

* شرح الجامع الكبير للشيبانى فى الفروع[٥] .

وكذا عمر رضا كحالة فى معجم المؤلفين .

---

(١) حاجى خليفة نقلاً عن ابن الشُّحنة ، جـ ٢ ، ص ١١٨٧ . وإسماعيل البغدادى ، هدية العارفين . وعمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين . وفى البغدادى ، هدية العارفين . والزركلى ، الأعلام : أن « حصر المسائل وقصر الدلائل » شرح « منظومة النسفى » . وفى البغدادى ، هدية العارفين : « شرح عيون المسائل لصاحب المحيط فى الفروع » . وكذا فى رضا كحالة والداودى والتميمى . وابو الليث هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الليث السمرقندى إمام الهدى ، توفى سنة ٣٧٣ هـ . وله كتاب « عيون المسائل » وغيره (ابن قطلوبغا ، رقم ٢٤٢ ، ص ٧٩ . والقرشى ، الجواهر ، جـ ٢ رقم ٦١٠ ، ص ١٩٦) . وتوجد نسخة منه (من كتاب : حصر المسائل وقصر الدلائل) مخطوطة بمكتبة بلدية الإسكندرية برقم ١٢٢٢ ب فى ٢٨٠ ورقة ، ونسخة على الميكروفيلم بمكتبة معهد الدراسات العربية برقم ٤٨ فقه حنفى . ولم نطلع عليهما .

(٢ – ٥) البغدادى ، هدية العارفين . وكذا بالنسبة لشرح الجامع الكبير : عمر رضا كحالة . وهى لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) وقد نشرنا منها « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول – المختصر » . وكذا شرح الجامع الكبير لعلاء الدين السمرقندى (انظر : القرشى ، الجواهر ، جـ ٢ ص ٤٤٩) لا للأسمندى . وكذا شرح التأويلات للماتريدى لعلاء الدين السمرقندى . وقد نشر بعض أجزائه فى مصر .

١٤ - وصمتان لا دليل عليهما :

نسب إلى الشيخ الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندى وصمتان لم يقم الدليل عليهما ويتناقضان مع ما يُفترض فى مثله من التزام بأحسن ما يأمر به الدين . ونذكرهما فيما يلى ونردهما بالحجة . وهما أنه :

١ - كان شحيحاً بكلامه . فكانوا يوردون عليه أسئلة وهو عالم بأجوبتها فيكاد ينقطع ولا يذكرها لشحه ولئلا تُستفاد منه . وعلم ذلك منه علماء عصره .

و ٢ - كان مدمناً للخمر . وكان يقول : ليس فى الدنيا راحة إلا فى شيئين : كتاب أطالعه أو باطية من الخمر أشرب منها (الباطية إناء عظيم من الزجاج وغيره يُتخذ للشراب ، والجمع بواط) .

ولم يذكر له هاتين الوصمتين إلا قليل من أصحاب التراجم والطبقات . أما الأغلبية فلم يذكروهما ووقفوا منهما موقفاً سلبياً وهو الإغفال[1] . ونحن لا نكتفى بهذا الموقف السلبى ، بل نقف منهما موقف الإنكار والرفض . وقد أخرنا الكلام عليهما إلى ما بعد الكلام على نعوت الرجل ومؤلفاته لتكون من حجتنا بعد أن يكون القارىء قد قرأها . ثم بعد ذلك نفسر نسبة ذلك إليه فى نظرنا .

الوصمة الأولى :

أما الوصمة الأولى فقد ذكرها الأتابكى (٨٧٤ هـ) فى النجوم الزاهرة (جـ ٥ ، ص ٣٧٩) . وابن العماد (١٠٨٩ هـ) فى شذرات الذهب (جـ ٤ ، ص ٢١٠) .

---

(١) لم يذكر شيئاً من هاتين الوصمتين : ابن الأثير والصفدى والقرشى والفيروزابادى وابن قطلوبغا والسيوطى والداودى والكفوى والتميمى والقارى واللكنوى وإسماعيل البغدادى ورضا كحالة والزركلى .

وذكر وصمة كتم العلم : الأتابكى وابن العماد دون ذكر السند . ولم يذكرا مسألة شرب الخمر .

وذكر وصمة شرب الخمر : السمعانى . وعنه ابن الجوزى وابن كثير وابن حجر والعينى ،

وذكرا بعد إسناد هذه الوصمة له : « وقيل : إنه تنسك وترك المناظرة مع شهادة أهل عصره من العلماء ، بالسبق والفضيلة » .

وهذه الوصمة مردودة بما يأتى :

١ - أنهما لم يذكرا سندهما فى ذلك . ولم يكونا معاصرين له . ولم يذكر ذلك السمعانى الذى كان معاصراً له .

٢ - ما ذكره هو نفسه فى مقدمة كتابه فى أصول الفقه من قوله : « فإنى كنت جمعت طريقة الخلاف وأدرجت فى أثناء مسائلها قدر ما يحتاج فيها من أصول الفقه على وجه الاقتصار والاقتصاد ، ثم إن بعض الأعزة من أصحابى لم يقنع بذلك ، وسألنى أن أؤلف فيه جمعاً مفرداً ، يأتى على جميع أبوابها ، وأستوفى الكلام فى كل باب منها على الرسم المعهود فى مثله ، فأجبتهم إلى ذلك وسألت الله تعالى التوفيق لإصابة الحق والعصمة من الخطأ . إنه على ذلك قدير » . فلو كان كما قالوا ما استجاب لهذه الدعوة وألّف هذا الكتاب الذى بين أيدينا الآن .

٣ - ما وصفه به السمعانى ، وكان معاصراً له وكانت بينهما لقاءات ، وغيره ، من أنه كان « مناظراً فحلاً » و « من فرسان الكلام » و « له الباع الطويل فى علم الجدل » وأنه « قدم بغداد وناظر وبرع وفاق أهلها » فكيف يكون ضانًّا بعلمه مَنْ يناظر ومَنْ يكون من فرسان الكلام ومَنْ يكون صاحب باع طويل فى علم الجدل ؟

٤ - ما قاله السمعانى أيضاً : « لقيته بسمرقند غير مرة وقال لى : وردت مرو قاصداً إلى القاضى الأرسابندى ولم يكن حاضراً فحضرت درس والدك رحمه الله[1]

(١) تذكر التراجم أن والد أبى سعد عبد الكريم السمعانى هو أبو بكر محمد بن أبى المظفر منصور . وكان أبو بكر هذا إماماً كبيراً جمع أشتات العلوم وبرز فى علم الحديث رجالاً ومتوناً وأسانيد . ونبغ فى الفقه والأدب والوعظ والخطب ، مع إحاطة كاملة بالتاريخ والأنساب (٤٦٦ - ٥١٠ هـ) وسمع خلقاً كثيراً ، كما سمع منه خلق كثير . كان يملى الأحاديث بأسانيدها حتى فى مجالس الوعظ (انظر مقال الدكتور محمد حسن هيتو فى مجلة =

وعلقت عنه مسألة « بيع اللحم بالشاة »[1] . وسمع ولدى المظفر منه أحاديث . ولما وافى مرو منصرفاً من الحجاز والحج (والزيارة) سنة ٥٥٣ قرأت عليه أحاديث بقرية سيد (؟) على طرف البرية » .

(السمعانى ، الأنساب ، جـ ١ رقم ١٥٨ ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧) .

فكيف يكون ضانًّا بعلمه من يفعل ذلك ؟ .

٥ – ثم من أين لهم أنه كان عالما بأجوبة الأسئلة التى توجَّه إليه ؟ ألا يكون غير عالم بها أو غير متثبت منها أو غير ذلك من الأعذار المشروعة ؟ ألم يكن من الصحابة رضوان الله عليهم من يحجم عن الإجابة على سؤال ويحيل إلى غيره تقى منه ؟ .

الوصمة الثانية :

وهى إدمانه – رحمه الله – الخمر . فقد نسبها إليه ابن الجوزى (٥٩٧ هـ) فى المنتظم ، (جـ ١٠ ، ص ٢٢٦) . وابن كثير (٧٧٤ هـ) فى البداية والنهاية . وابن حجر (٨٥٢ هـ) فى لسان الميزان (جـ ٥ ، ص ٢٤٣ – ٢٤٤) . والعينى (٨٥٥ هـ) فى عقد الجمان .

وقالوا بعد ذلك : إنه أقلع عن شرب الخمر والمناظرة وأقبل على النسك والخير (ابن الجوزى وعنه ابن كثير وابن حجر والعينى) .

وقد قال هؤلاء إنهم نقلوا ذلك عن السمعانى . ولكن إذا رجعنا إلى السمعانى نجده يقول فى الأنساب (جـ ١ ، رقم ١٥٨ ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧) : « ولم أسمع منه شيئاً من الحديث لأنه كان متظاهراً بشرب الخمر » ولئن صحَّ ذلك فالتظاهر بشرب الخمر شيء وشربه فعلاً شيء آخر فضلاً عن الإدمان .

= معهد المخطوطات العربية ، الكويت ، يونيه سنة ١٩٨٢ – المجلد الأول – الجزء الأول – ص ٢١١ والمراجع المذكورة فيه) . وراجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٢٨ .

(١) انظر هذا الموضوع فى المسألة رقم ١٢٩ فى كتاب البيوع من « طريقة الخلاف فى الفقه » للمؤلف ص ٣١١ – ٣١٢ .

وإذا كان ابن حجر يقول : « تركه أبو سعد بن السمعانى لإدمانه شرب الخمر فما روى عنه – انتهى » .

فماذا يقولون فى قول السمعانى نفسه : « وسمع ولدى أبو المظفر منه أحاديث . ولما وافى مرو منصرفاً من الحجاز والحج (والزيارة) سنة ثلاث وخمسين (وخمسمائة طبعاً) قرأت عليه أحاديث بقرية سيد (؟) على طرف البرية » .

أما كان يجدر بهم – وهم علماء أعلام – أن يحققوا الأمر قبل أن يصموه به ويقدموا لنا الدليل على ما يقولون وخصوصا فى هذه الأمور التى تمس دينه ومكانته .

٢ – وأما ما قالوه من أنه كان يقول : « ليس فى الدنيا راحة إلا فى شيئين : كتاب أطالعه أو باطية من الخمر أشرب منها » فقد نُسب ذلك إلى السمعانى والسمعانى لم يقل أكثر من أنه « كان متظاهراً بشرب الخمر » – فمن أين أتى هؤلاء بهذا القول ؟ ثم إن هذه العبارة – لو صحت – لا تدلُّ على أنه كان يشرب الخمر . فالناس عنده فريقان : فريق يرى سعادته فى كتاب يقرأه وفريق يرى سعادته فى كأس من الخمر يشربه . ولعل الناس كانوا فى عهده ومنطقته يكثرون شرب الخمر ! .

٣ – وكيف يقبل العقل أن رجلاً وُصف بأنه كان فقيهاً فاضلاً ومناظراً فحلاً ومن فرسان الكلام وإماماً بارعاً ... الخ وله هذه المؤلفات العظيمة التى تدل على تفرغ للعلم بل وفناء فيه وسعة عقل وعمق إدراك وكمال فضل أن يقترب من مجرد فكره أن يشرب الخمر ؟ وانظر ما ذكره فى كتاب الأشربة ص ٤٣٩ – ٤٤٤ من كتابه « طريقة الخلاف فى الفقه » تحقيقنا ونشرنا .

ولست أرى أى داع للكلام على أن الحكم الشرعى أنه من ابتلى بمعصية ، كشرب الخمر ، فعليه أن يستتر ، فذلك مما يعلمه المؤلف حق العلم ، وإن كان هناك داع للإشارة إلى أنه ينبغى لمن علم بفاحشة مسلم أن يستر عليه وألا يشيعها عبر الأجيال فى الدنيا كلها – فكيف بمن لم يثبت له شىء من ذلك على عالم عظيم من علماء المسلمين ؟

تفسير هاتين الفريتين :

إن هذا الرجل العظيم كان - كما وصفه جميع أصحاب التراجم - من فرسان الكلام ومناظراً من الفحول وفقيهاً فاضلاً وإماماً بارعاً مفتناً ، حتى إنه لما قَدِمَ بغداد حاجًّا ناظر وبرع وفاق أهلها (السمعانى وابن الجوزى وابن كثير وغيرهم ممن نقلنا عنهم من قبل) . هنا يكمن السبب فى الافتراء : حقد مَنْ هم دونه ممَّن كان يناظرهم فيغلبهم ، أو يرونه متميزاً عليهم ، جعلهم يرون شفاء نفوسهم فى رميه بهاتين الفريتين . وكم لاقى الكبار من العلماء والشعراء ممن هم دونهم ! إن التاريخ ملىء بمثل ذلك[1] .

والظاهر أنه كان من المقلِّين فى الاتصال بالناس ، إما انشغالاً بالعلم وضنًّا بوقته أن يضيعه مع من يشغلون الناس بما لا جدوى منه ، وهم صنف من الناس نجده الآن بين ظهرانينا ، أو من يجدون طلبتهم من علم قليل عند العاديين من العلماء - فكان يتظاهر - فراراً منهم - كما قال السمعانى - إن صحَّ ما قال - بالتظاهر بشرب الخمر تنفيراً لهم من إضاعة وقته . وإما طبعاً ، وهو أمر معهود بين بنى البشر ، فليس الناس كلهم صنفاً واحداً بل منهم المكثر فى الاتصال بالناس ومنهم المقلُّ ، ولا يقدح الإقلال فى ذلك من الفضل ، بل قد يزيد ، إذ ينصرف المقلُّ إلى ما هو أرقى وأعلى وأنفع للناس . وكان يجب على كتَّاب التراجم أن يتريثوا فى تسطير ما سطَّروه من فرية على هذا الرجل العظيم إحقاقا للحق وبعداً عن عقاب الله سبحانه وتعالى .

• • •

---

(١) من ذلك ما لقيه الفقيه الأصولى سيف الدين الآمدى (أبو الحسن على - ٦٣٢ هـ) صاحب « الإحكام فى أصول الأحكام » فى أصول الفقه وكتب أخرى ، على جلالة قدره وغزير علمه وعلو مكانته ، من حاسديه ، حتى إنهم رموه بترك الصلاة ، واتهموه فى عقيدته ممَّا يُستباح به دمه حتى خرج من مصر مستخفياً ، وفى دمشق عزل عن درسه .

(انظر : ابن خلكان ، الوفيات . وابن كثير ، البداية والنهاية . وابن حجر ، لسان الميزان . وابن العماد ، شذرات الذهب . والسبكى ، طبقات الشافعية الكبرى) .

لقد قضينا فى خدمة العدل عن طريق القضاء بين الناس زمناً طويلاً ، فلا نستطيع أن نسلم بما وُصم به ، بغير دليل ، هذا الرجل العظيم العالم مما يجرح مكانته ويحط من قدره ، بمقاييس الإسلام وموازين أهل العلم ، بل لا بدَّ أن ننفر لدحض هذه الوصمة وإعلان براءة هذا الرجل العظيم الأصولى الفقيه . وقى اللهُ أهلَ العلم من الأذى والقول فى حقهم بغير دليل .

(ثانياً) الكتاب

نتكلّم على : ١ - اسمه . و ٢ - سماته . و ٣ - مؤلّفه .

١ - اسمه

تردد فى كتب االتراجم والطبقات أن محمد بن عبد الحميد الأسمندى له كتاب فى « أصول الفقه » . وذكره اللكنوى فى الفوائد (ص ٢) . والزركلى فى الأعلام (٦ : ١٨٧) . وعمر رضا كحالة فى معجم المؤلفين (١٠ : ١٣٠) . والبغدادى فى هدية العارفين (٢ : ٩٢) . وفى إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون (ص ١٧٧) باسم « بذل النظر فى الأصول » .

وإذا رجعنا إلى الكتاب نفسه نجد فى مقدمته العبارة التالية :

« الحمد لله كما هو أهله ومستحقه . والصلاة على رسوله وآله . قال الإمام الأجلّ الكبير الأستاذ شيخ الإسلام علاء الدين عالم علماء الشرق والصين محمد بن عبد الحميد رحمه الله : وبعد - فإنى كنت جمعت « طريقة الخلاف » وأدرجت فى أثناء مسائلها قدر ما يحتاج فيها من أصول الفقه على وجه الاقتصار والاقتصاد ، ثم إن بعض الأعزة من أصحابى لم يقنع بذلك ، وسألنى أن أؤلف فيه جمعاً مفرداً ، يأتى على جميع أبوابها ، وأستوفى الكلام فى كل باب منها على الرسم المعهود فى مثله - فأجبتهم إلى ذلك ، وسألت الله تعالى التوفيق لإصابة الحق ، والعصمة من الخطأ ، إنه على ذلك قدير »[1] .

---

(١) تذكرنا هذه العبارة بما قاله علاء الدين السمرقندى فى مقدمة كتابيه « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول » - انظر فيما يلى الهامش ١ ص ٣ من أعلى . وفى ميزان الأصول ص ٥ من أسفل : المتن والهامش ٧ . ومقدمة « طريقة الخلاف » ص ٥٧ من أسفل .

ممّا تقدم يظهر لنا أن هناك كتاباً لمحمد بن عبد الحميد الأسمندى فى « أصول الفقه » ولم يرد فى مقدمة هذا الكتاب اسم له . وورد على غلاف الكتاب « كتاب الميزان فى أصول الفقه . تأليف الشيخ الإمام الأجلّ العالم علاء الدين عالم علماء الشرق والصين محمد بن عبد الحميد السمرقندى نوّر الله ضريحه »[1] .

وذكر اللكنوى والبغدادى وكحالة والزركلى أن اسم الكتاب « بذل النظر فى الأصول »[2] . وبهذا نأخذ .

وأما ما كُتب على الغلاف فلا ندرى من أين أتى به الناسخ ؟ ولعله اشتبه عليه الاسم باسم كتاب « ميزان الأصول » الذى نشرناه من قبل لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) صاحب « تحفة الفقهاء » تأثراً بالتشابه فى اسم المؤلفين والمعاصرة ووحدة الإقليم . وقد حصل هذا الخلط لدى بعض كتاب التراجم – كما بيّنا من قبل – وأظهرهم فى ذلك – على ما رأينا – اسماعيل البغدادى ، إذ نسب إلى المؤلف (محمد بن عبد الحميد الأسمندى) كتاب « ميزان الأصول فى نتائج العقول » تأليف محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى (٥٣٩ هـ) أيضاً علاوة على « بذل النظر فى الأصول » وغيره كما تقدم .

---

(١) انظر فيما بعد صورة غلاف المخطوطة (ص ٥٧) وصورة الصفحة الأخيرة منها (ص ٦١) من أسفل .

(٢) فى مختار الصحاح والمعجم الوسيط : بَذَلَ الشيءَ أعطاه وجاد به . بذله بَذْلاً جاد به عن طيب نفس . والبَذْل ، يقال : سألته فأعطانى بذل يمينه ، ما قدر عليه .

والنَّظَر والنَّظَران بفتحتين تأمل الشيء بالعين . ونظر إلى الشيء نَظَراً ونَظْراً أبصره وتأمله بعينه . ونظر فيه تدبّر وفكّر . ونظر الشيءَ أبصره .

وفى مجال الدعوى اعتبر أبو حنيفة النكول بذلاً ومعناه ترك المنع أى ترك منع المدعى والإعراض عن منازعته فيما يدعيه . واعتبره الصاحبان إقراراً (انظر : الأسمندى ، طريقة الخلاف ، كتاب الدعوى ، ص ٣٩٠ – ٣٩١ . وأستاذنا المرحوم أحمد إبراهيم ، طرق القضاء ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣) .

٢ – سماته

المطلع على هذا الكتاب يجد أنه :

١ – ملىء علماً .

٢ – ويشهد بصدق ما وُصف به مؤلفه من أنه كان فقيهاً فحلاً من فقهاء المذهب الحنفى . وكان مناظراً بارعاً ومن فرسان الكلام .

٣ – ويختلف عن « ميزان الأصول فى نتائج العقول – المختصر » لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) . فكتاب « ميزان الأصول » منهجه عرض الآراء المختلفة وبيان حجة كلٍّ دون الدخول – فى الغالب – فى المناقشة والجدل . أما هذا فيتسم بافتراض الجدل والمناظرة فى كل مسألة من مسائله ممَّا يؤكد ما وُصف به من أنه كان أحد فرسان الكلام والمناظرة . وسيجد القارىء ذلك بوضوح .

٤ – فهو عمدة فى أصول الفقه عند الحنفية ، شأن : « كتاب المعتمد فى أصول الفقه » لأبى الحسين بن محمد بن على بن الطيب البصرى (٤٣٦ هـ) عند المعتزلة . وكتاب « التمهيد فى أصول الفقه » لمحفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذانى (٥١٠ هـ) عند الحنابلة . وهما مما رجعنا إليه كثيراً فى تحقيق هذا الكتاب كما سيأتى (ص ٥٠ – ٥١) .

٣ – مؤلِّفه

نحن نستطيع أن نقطع بأن هذا الكتاب هو لمحمد بن عبد الحميد الأسمندى :

١ – فقد وُصف محمد بن عبد الحميد الأسمندى بأنه كان مناظراً فحلاً ومن فرسان الكلام . وهذه الصفة نجدها ، وسيجدها القارىء ، ظاهرة فى وضوح ووضاءة فيه .

٢ - وقد ظننا ، أول الأمر ، أنه « ميزان الأصول فى نتائج العقول - المبسوط » فى أصول الفقه لعلاء الدين السمرقندى صاحب « التحفة » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول - المختصر » (ص ٧ من ميزان الأصول فى نتائج العقول - المختصر) الذى وفقنا الله وأعاننا - بفضله - على تحقيقه ونشره لأول مرة . ولكن ، بعد النظر الدقيق ، تبيَّن لنا أن منهج كل من الإمامين العظيمين مختلف عن منهج الآخر على ما تقدم . ممَّا يشجعنا على نشره لأنه ليس صورة مكررة من « ميزان الأصول فى نتائج العقول - المختصر أو المبسوط » ونطمع أن يتولى المقارنة بينهما أحد الدارسين . والله الموفق .

(ثالثاً) نسخ الكتاب ، ومنهجنا فى النشر

(أ) نسخ الكتاب

لم يتوافر لنا إلا نسخة واحدة هى المخطوطة رقم ٤٨٥ بمكتبة الداماد إبراهيم باشا بمكتبة السليمانية باستانبول . وتقع فى ٢١٢ ورقة وصفحة فيها سطر واحد وعبارة الناسخ . وقد حصلنا على صورة منها بالميكروفيلم ثم تولينا تكبيرها .

ورغم الجهد المتواصل الذى بذلناه ، فإنا لم نحصل على نسخة أخرى منه فى مكتبة الأزهر أو فى دار الكتب المصرية . وكذا فى مكتبات استانبول حسبما يأتى بعد قليل .

وهذه النسخة جيدة بصفة عامة ، وإن كان بها أخطاء إملائية ونحوية هى – بطبيعة الحال – من الناسخ . وكذا بعض الاضطراب فى العبارة أحياناً . وقد أشرنا إلى كل ذلك فى موضعه من الهامش .

فأوراقها كاملة سليمة ليس فيها نقص ولا خرم ولا تآكل . وفى هذه النسخة المخطوطة العبارة الآتية :

« تمَّ كتاب الميزان فى أصول الفقه . والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله ، فى أواخر ربيع الآخر لسنة تسع وستين وستمائة (هكذا قرأناها) بمدينة السلم (السلام) عمرها الله تعالى – كتبه محمد بن محمد بن محمود السمرقندى مولداً ومنشئاً والحمد لوليه » . وهى فى ٢١٢ ورقة غير الصفحة الأخيرة (٢١٣) . وخطها واضح وبهامشها تصحيحات وحواش كثيرة بخط رقيق غير مقروء فى الغالب . وكنا نودُّ لو استطعنا قراءة هذه الهوامش إذن لأضفناها إلى هوامش الكتاب ، فلا شك أن فيها منفعة .

وقد كتبنا إلى « مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول راجين إياه إفادتنا بعد البحث : هل هناك نسخة أخرى لكتاب « ميزان الأصول »

للإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندى . فجاءنا من مديره صديقنا الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلى – جزاه الله خيراً – أنه « ظهر من خلال بحث الدكتور رمضان ششن متخصص الفهرسة والببليوجرافيا فى المركز أنه لا يوجد فى استانبول غير النسخة المخطوطة تحت رقم ٤٨٥ فى مكتبة داماد إبراهيم باشا بالسليمانية ، فهى النسخة الوحيدة التى أمكن رصدها لهذا الكتاب حتى الآن » (رسالته لنا الرقيمة 10 - 88 فى ١٨ / ٥ / ١٤٠٨ هـ الموافق ٦ / ١ / ١٩٨٧) والنسخة المشار إليها فى هذه الرسالة هى النسخة التى بين أيدينا ونتولى نشرها الآن .

وما زلنا نأمل فى الحصول على نسخة أخرى تفيدنا عند إعادة طبع الكتاب إن شاء الله .

ونحن نطمئن إلى صحة نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه ذاك بعد أن اطلعنا على مخطوطة منسوبة إليه أيضاً بعنوان « طريقة الخلاف بين الأئمة » (المخطوط ٢١٧ ق فقه حنفى بدار الكتب المصرية) إذ هما متفقان فى المنهج والأسلوب مما لا يصدر إلا عن شخص واحد فضلاً عن الإشارة فيه إلى « طريقة الخلاف بين الأئمة » وقد نشرناه من قبل ، كما ذكرنا فيما تقدم ، بعنوان « طريقة الخلاف فى الفقه بين الأئمة الأسلاف » .

(ب) منهجنا فى النشر

منهجنا فى النشر هنا هو نفسه الذى اتبعناه فى نشر « تحفة الفقهاء » و « ميزان الأصول فى نتائج العقول – المختصر » لعلاء الدين محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى (٥٣٩ هـ) وهو مبين فى أول الجزء الأول من « التحفة » (ص ٢٦ – ٣٠ من أسفل) وفى أول « ميزان الأصول » (ص ل – ن) . وفى مقدمة « طريقة الخلاف » (ص ٤٧ – ٤٩ من أسفل) .

مع ملاحظة أنا ننشر هذا الكتاب من نسخة واحدة بخلاف « التحفة » و « الميزان » فكنا ننشرهما من عدة نسخ .

ونحن نبين فيما يلى هذا المنهج باختصار :

يقوم هذا المنهج على الاقتصار على تحقيق النص وإخراجه كما صدر من مؤلفه بقدر الإمكان . وفى داخل هذا الإطار ننبِّه إلى ما يأتى :

١ – إنا ننشر هذا الكتاب من النسخة التى بين أيدينا . وهى – كما تقدم – الأصل الوحيد الذى لدينا . وهى المقصود بقولنا فى الهامش « الأصل » .

٢ – إن كان هناك خطأ إملائى أو نحوى صححناه مع الإشارة إلى ذلك فى الهامش دون حاجة إلى وضعه بين قوسين باعتباره خطأ من الناسخ وأنا نثبت ما أراده المؤلف .

٣– إن احتاجت سلامة العبارة إلى كلمة أو حرف أضفناها بين قوسين هكذا [ ] .

٤ – الإشارة فى الهامش إلى موضع الآيات القرآنية الكريمة فى السورة التى وردت فيها مع اسم السورة وفقاً للرقم الذى وردت به فى المصحف . وقد نورد الآية كاملة فى الهامش أو نورد معها آية أو أكثر قبلها أو بعدها إن احتاج الأمر إلى ذلك للإحاطة بالمعنى المقصود .

٥ – عنينا بشرح الألفاظ الغامضة . وكذلك بشرح العبارات المبهمة مستندين فى ذلك إلى الكتب المعتمدة من لغوية وأصولية وفقهية .

٦ – ترجمنا فى الهامش للأعلام التى ورد ذكرها ، الترجمة التى يحتملها المقام وتتناسب مع المترجم له . فلم نوجز الإيجاز الشديد الذى لا يغنى ، ولم نطل الإطالة التى تبعد عن الموضوع . وأشرنا عقب كل ترجمة إلى المرجع الذى اعتمدنا عليه .

٧ – وطبعى أن تقسيم الكلام إلى فقرات ، تبدأ كل فقرة من أول السطر ، من عندنا . فالكتاب من أوله إلى آخره الكتابة فيه متتابعة . وكذا وضع العناوين وسط السطر أو فى أول السطر وبالحجم المناسب من صنعنا .

وكذا تقسيم الكلام بفواصل من شولة وشرطة من عندنا . وكذا الفصل بالنقط . ونحن نرى أن هذا العمل مهم جدًّا ، فعليه يتوقف سهولة الإلمام بالموضوع .

وكذا الهمزات كقوله « الارض » دون همزة (٥ / ٢) . أو الكتابة بالياء لا بالهمزة كقوله « فايدته » (٥ / ٢) فنكتبها هكذا « الأرض » و « فائدته » باعتبار أن كتابتها هكذا من عمل الناسخ .

٨ – كما ننبه إلى أن النقط فى المخطوطة لم يكن كاملاً . فكنا نرجع حينئذ إلى السياق ملتزمين قواعد اللغة .

وأحياناً يكون التعبير بعبارة « أن لو » مع أن ظهور العبارة يقضى بالاكتفاء بواحدة منهما ، فاكتفينا بواحدة منهما مع الإشارة إلى « الأصل » فى الهامش .

ويلاحظ أن بعض العبارات فيها تعقيد لفظى ، لكن المعنى ، بشىء من إمعان النظر ، يتضح . (مثال ذلك ما فى ص ١٠٢ – ٣٣ / ٢ من المخطوطة) .

٩ – وقد عنينا ، قدر الإمكان ، بترقيم الكتب والأبواب والفصول بالحروف والأرقام . وأثناء الكلام بالفاصلة والنقطة والنقطتين والشرطة وعلامة الاستفهام ونحوها ، تيسيراً للفهم .

ويلاحظ أن المؤلف فى تفاصيل الباب أطلق اسم « الباب » مقابل « الفصل » عند المعاصرين . وقد عاملنا الباب الفرعى هذا معاملة الفصل فى حجم الحروف .

كما حرصنا على بيان أرقام صفحات المخطوطة المقابلة للصفحات المطبوعة فى الهامش تيسيراً لمراجعة المطبوع على المخطوط .

• • •

وقد أشرنا فيما تقدم إلى أنه توجد على الهامش تعليقات كثيرة ولكنها – فى الغالب – غير مقروءة لعدم ظهورها فى الصورة التى ننشر الكتاب عنها .

وقد نشرنا فى الهامش كثيراً منها مما استطعنا قراءته ووجدنا فائدة فى نشره . وكنا نود لو استطعنا قراءة كل ما فى الهوامش. وإثباته فهو لا يخلو من فائدة ولكن لا تكليف إلا بمقدور .

وننبه مرة أخرى إلى أن المقصود بكلمة « الأصل » التى ترد فى الهامش النسخة التى لدينا صورتها من الكتاب .

• • •

١١ – ونظراً لعدم وجود نسخة أو نسخ أخرى لدينا من هذا الكتاب ، فقد احتجنا إلى كتب قريبة منه للإفادة منها فى تصحيح ما نراه غير صحيح من العبارات خطأ من الناسخ ، فضلاً عن الكتب العامة فى أصول الفقه . وقد هدانا الله – وله سبحانه وتعالى المنّة – إلى كتابين انتفعنا بهما كثيراً على وجه الخصوص فى تصحيح الأخطاء التى وقعت من الناسخ . وهما :

١ – كتاب « المعتمد فى أصول الفقه » لأبى الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ببغداد . وقد اعتنى بتهذيبه وتحقيقه « محمد حميد الله » بتعاون « أحمد بكير » و « حسن حنفى » . وقام بطبعه المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤ م فى جزئين .

وظاهر ما بذله فيه محققوه من جهد كبير ، جزاهم الله خيراً . وكنا نود لو زادوا تفصيل الفقرات فى الطباعة ، فوق ما عملوا ، تيسيراً أكبر على القارىء .

٢ – كتاب « التمهيد فى أصول الفقه » تأليف محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذانى الحنبلى (٥١٠ هـ) . وقام بتحقيق الجزئين الأول والثانى منه الدكتور مفيد محمد أبو عمشة . وقام بتحقيق الجزئين الثالث والرابع منه الدكتور محمد بن على بن إبراهيم . وطبعه بأجزائه الأربعة مركز البحث العلمى

وإحياء التراث الإسلامى بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة فى أربعة مجلدات ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٠ م .

وبمتابعة النظر تبيّن لنا أن الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندى تبع فى أغلب الأحوال أبا الحسين البصرى فى « المعتمد » ليس فى الترتيب والأبواب فقط ، بل فى الألفاظ أيضاً .

وقد فعل ذلك « الكلوذانى » فى « التمهيد » فقد تبع أيضاً « أبا الحسين البصرى » فى « المعتمد » .

ولكن مؤلفى الكتابين : الكلوذانى والأسمندى ، حرصا على عدم الانجراف وراء أبى الحسين البصرى فى « معتزلياته » .

وقد اعتمدنا كثيراً فى تحقيق هذا الكتاب - كما تقدّمت الإشارة - على « المعتمد » لأبى الحسين البصرى . وقد يرى البعض أنا أكثرنا التصحيح والنقل عنه فى الهامش ، وعذرنا أنا رأينا ذلك من مصلحة تحقيق الكتاب وتيسيره للقرّاء .

والله الهادى إلى سواء السبيل .

• • •

رأى فى منهج « الأسمندى » و « الكلوذانى » فى اتباع أبى الحسين البصرى صاحب « المعتمد » :

« قال الشيخ الإمام علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندى ، متعه الله من علمه :

اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام ... وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع . والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضى إلى الخطأ فى

الأصل ، وإما إلى الغلط فى الفرع . والتجافى عن الأمرين واجب فى العقل والشرع .. »[1] .

وغير خاف أن خير المناهج لتفنيد أقوال الخصم ورد حججه هو مسايرته وإيراد أقواله وحججه والرد عليها ، بلفظها وترتيبها كلما أمكن ذلك . وهذا ما فعله صاحب هذا الكتاب ، وهو أحد فحول الفقهاء والأصوليين وأحد فرسان الكلام والمناظرة ، إذ عمد إلى معتبر فى الأصول عند المعتزلة ، وهو « كتاب المعتمد فى أصول الفقه » لأبى الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى المتوفى ببغداد عام ٤٣٦ هـ (١٠٤٤ م)[2] واتخذه أساساً وسار على منهاجه

---

(١) السمرقندى ، ميزان الأصول – المختصر ، تحقيقنا ونشرنا ، ص ١ – ٢ .

(٢) قال الشيخ الإمام الجليل الإمام أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى رحمه الله : أحمده على آلائه ... ثم الذى دعانى إلى تأليف هذا الكتاب فى أصول الفقه ، بعد شرحى « كتاب العمد » واستقصاء القول فيه ، أنى سلكت فى « الشرح » مسلك الكتاب فى ترتيب أبوابه ، وتكرار كثير من مسائله ، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام ، نحو ... فأحببت أن أؤلف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة ، وأعدل فيه عن ذكر ما لايليق بأصول الفقه من دقيق الكلام ... فحدانى إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته ، وأن يقدم هذا الكتاب أيضاً زيادات لا توجد فى « الشرح » ... » (المعتمد ، ١ : ٧ – ٨) . وراجع فيه أيضاً : باب ذكر الغرض من هذا الكتاب (ص ٨ – ١١) و « باب فى قسمة أصول الفقه » (ص ١١ – ١٣) . و « باب ترتيب أبواب أصول الفقه » (ص ١٣ – ١٤) لمعرفة منهج الكتاب وسلامته مما حمل الكلوذانى والأسمندى على اعتماده شكلاً وتفنيده موضوعاً .

وكتاب « العمد » هو لقاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى الأسدآبادى فقيه أصولى متكلم مفسر . ولد بهمذان من بلاد فارس . تتلمذ على أبى عبد الله البصرى . وكان أولاً يذهب مذهب الأشاعرة فى الأصول والشافعية فى الفروع ثم مال إلى مذهب الاعتزال . وقد انتهت إليه رئاسة المعتزلة فولى قضاء الرّىّ وتوفى بها عام ٤١٥ هـ . انظر : أبو القاسم البلخى وآخران ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، سنة ١٩٧٤ . وفرق طبقات المعتزلة ، تحقيق على سامى النشار وآخر ، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية بسنة ١٩٧٢ . وأحمد يحيى المرتضى ، طبقات المعتزلة ، شذرات الذهب ، ٣ : ٢٠٢ .

خطوة خطوة ، تقريباً ، مؤيداً ما فيه من لغة العرب ، ولا خلاف أنها المرجع فى الفهم والتعبير ، ولا فضل لأحد معين فى ذلك ، ناقضاً ما أورده من أقواله وأقول أصحابه من أهل الاعتزال ، عارضاً مذهبه ومذهب أصحابه من أهل الرأى (الحنفية) مستشهداً فى كل ذلك بالمنقول والمعقول ، فى أسلوب من الحوار الممتع المقنع ، بعبارة سهلة ممتنعة مما يجعله - فى حدود علمنا - فريداً بين « أصول الحنفية » ويحله مكاناً عليًّا ، لما حوى من حوار ونقض وعرض واستشهاد .

وقد فعل ذلك أيضاً من قبل - أحد جهابذة « علم الأصول » من أهل الحديث (الحنابلة) وهو الشيخ الإمام محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذانى (٤٣٢ - ٥١٠ هـ) فى كتابه المشار إليه فيما تقدم وهو « التمهيد فى أصول الفقه » إذ اتخذ هو أيضاً كتاب « المعتمد » لأبى الحسين البصرى أصلاً ، فسار على منهجه موافقاً ومخالفاً وعارضاً - على وجه الخصوص - مذهب أهل الحديث وعلى رأسهم الشافعى وابن حنبل رحمهما الله .

وبذا تجمع لدينا فى هذه الكتب الثلاثة ، الطرق الثلاث : طريقة أهل الاعتزال ممثلة فى « المعتمد » لأبى الحسين البصرى (٤٣٦ هـ) . وطريقة أهل الحديث ممثلة فى « التمهيد » لأبى الخطاب الكلوذانى الحنبلى (٥١٠ هـ) . وطريقة أهل الرأى ممثلة فى هذا الكتاب « بذل النظر فى الأصول » لمحمد بن عبد الحميد الأسمندى الحنفى (٥٥٢ هـ) - وكلها على النهج نفسه ، بالترتيب ذاته بحيث سهلت الدراسة والمقارنة .

• • •

وما ذكرناه بالنسبة إلى صلة هذا الكتاب لمحمد بن عبد الحميد الأسمندى بكتاب « المعتمد » لأبى الحسين البصرى رحمهما الله تعالى ذكره محققا كتاب « التمهيد فى أصول الفقه » تأليف محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذانى الحنبلى المتوفى سنة ٥١٠ هـ : الدكتور مفيد محمد أبو عمشة (محقق

الجزئين الأول والثانى منه) والدكتور محمد بن على بن إبراهيم (محقق الجزئين الثالث والرابع منه) من الصلة بين كتاب « التمهيد » وكتاب « المعتمد » لأبى الحسين البصرى ، فقالا فى المقدمة المنسوبة إليهما معاً إن « تقسيم أبى الخطاب وترتيبه لموضوعات كتابه يُشبه إلى حد كبير تقسيم أبى الحسين البصرى وترتيبه » (جـ ١ ، ص ٧٢) وأنه « نقل منه فقرات طويلة فى الموضوعات المشتركة بينهما أحياناً بنصها وأخرى بتصرف فى العبارة دون الإشارة إلى كتاب « المعتمد » فى شيء من ذلك » (ص ٧٨) و « إن المؤلف نقل كثيراً عن « المعتمد » فى الأبواب والمواضيع المشتركة بين الكتابين من غير إشارة إلى اسم الكتاب ... وكان نقله أحياناً باللفظ الصريح وأحياناً بتصرف فى العبارة يسير . وهذا الصنيع لا يقتصر على الجزء الثانى من الكتاب وإنما هو فى الكتاب كله » (ص ٧٩ – ٨٠) وذكرا أن « هذا النقل من أبى الخطاب لا يؤثر فى مكانته العلمية ولا فى القيمة العلمية لكتابه كثيراً ... » (ص ٨٢ – ٨٣) . وقالا أيضاً : « وعلى رغم أن عمله هذا غير محمود فى مجال التأليف العلمى إلا أنه يمكن أن يلتمس له ما يبرر صنيعه هذا فأقول : أولاً – ... ثانياً – ... ثالثاً – ... » (ص ٨٣) وأوردا الشواهد على صدق هذه الملاحظة فى نظرهما بإيراد عبارات متماثلة أو متقاربة من كل منهما (ص ٨٠ – ٨٢) . وننبه إلى أن الصفحات المشار إليها من مقدمتهما للكتاب .

وهذا التعقيب من المحققين ، مع تقديرنا لهما ولجهدهما الكبير فى تحقيق الكتاب ونشره ، وقد أبرزه محاولتهما الدفاع عن المؤلف – لا نشاركهما فيه . ونستند فى ذلك إلى ما يأتى :

١ – لقد اتبع الكلوذانى رحمه الله منهج مناظرة الخصم فى ترديد كلامه ثم موافقته أو مخالفته . والظاهر أن منهج المناظرة كان هو السائد حينذاك بين أهل الفرق والمذاهب المختلفة . وخير مناهج المناظرة هو ما اتبعه المؤلف .

٢ – أما عدم الإشارة إلى كتاب « المعتمد » ومؤلفه ، فلأن المؤلف رحمه الله

كان يتبع أسلوب عصره فى التأليف ، فلا يجوز أن تأخذه بأساليب اليوم . ولم يكن من أسلوب التأليف يومذاك ضرورة ذكر المرجع وصاحبه ... إلخ . ربما لأن ذلك كان معروفاً لقلة التآليف يومذاك .

٣ – هذا فضلاً عن أن المعلومات التي أوردها كانت معلومة متداولة بين أهل العلم يومذاك ، حيث كانوا قلة ، شأنها اليوم شأن المعلومات الشائعة التى لا يشار إلى صاحبها ككون الأرض كروية أو أن أبا بكر رضى الله عنه كان خليفة رسول الله ﷺ وخلفه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ... الخ . وأن ملك الروم كان هرقل ... الخ وإن كان عبر عنها صاحب « المعتمد » . يؤيد ذلك ما ذكره المحققان الفاضلان من أنه ذكر اسم المؤلف « صاحب المعتمد » فى أكثر من موضع (ص ٧٩ – ٨٠ من مقدمتهما) .

يدل على ذلك ما قاله السمرقندى فى « ميزان الأصول » وقدمناه من أن « علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام ... أكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال ... » .

٤ – إن التأليف حينذاك لم يكن على النحو الذى عليه اليوم . كان فى الغالب دروساً (أو ما نسميه الآن محاضرات) يلقيها الشيخ على تلاميذه فى المسجد فيقومون بكتابتها حسب سمعهم أو فهمهم . ولعل هذا هو المرجع فى اختلاف المخطوطات من كتاب واحد دون أن تصلنا نسخه – فى الأعم الأغلب – بخط المؤلف نفسه . ثم يقوم الناسخ بعمل نسخة مما يكتبه أحد التلامذة . فهى أشبه بمذكرات الطلبة اليوم وهى ليست حجة على الأستاذ .

٥ – إن هؤلاء الأئمة الأعلام أكبر من أن ينسب إليهم السوء . لقد كانوا أكبر وأتقى وأورع من أن ينتهكوا حرمة حق وأن يفعلوا مثلما يفعل « الصغار » فى أزماننا من النقل عن « الكبار » وإغفال أسمائهم .

لعل هذه الكتب أشبه بالتعليقات اليوم ولا ضير فى عدم ذكر اسم الكتاب المعلق عليه إن كان معلوماً فى الوسط والزمان اللذين كتب فيهما .

هذا ما نراه تبرئة للكلوذانى وأيضاً للأسمندى رحمهما الله تعالى وأجزل مثوبتهما وغفر لنا كل ظن سيىء بهما وبأمثالهما من أئمتنا الأعلام . ذلك أن ما قالاه وقدمناه ينطبق على الأسمندى وكتابه هذا الذى ننشره اليوم .

والله الموفق والهادى إلى سواء السبيل .

• • •

وعلى هذا فهذا الكتاب يعطينا الرأى – أو الآراء – فى المذهب الحنفى مع التعرض إلى الآراء الأخرى خارج المذهب الحنفى ، وبيان الدليل المقول به لكل قول ، سواء داخل المذهب الحنفى أو خارجه .

• • •

وفيما يلى :

١ – صورة الغلاف والصفحة الأولى والثانية من المخطوطة .

٢ – صورة الصفحتين الأخيرتين من المخطوطة .

كتاب الميزان

في أصول الفقه

تأليف الشيخ الإمام الأجل العالم علاء الدين

عالم علماء الشرق والصين محمد بن عبد الحميد

السمرقندي نور الله ضريحه

٤٨٥

صورة الغلاف للمخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم
الحمد لله كما هو أهله ومستحقه والصلوة على رسوله محمد وآله قال
الإمام الأجل الكبير الأستاذ شيخ الإسلام علاء الدين عالم علماء
الشرق والصين محمد بن عبد الحميد رحمه الله وبعد فإني كنت
جمعت طريقة الخلاف وأدرجت في أثناء مسائلها قدر ما يحتاج
فيها من أصول الفقه على وجه الاختصار والاقتصاد ثم إن بعض
الأعزة من أصحابي لم يقنع بذلك وسألني أن أؤلف فيه كتابا مفردا
يأتي على جميع أبوابها واستيفاء الكلام في كل باب منها على الرسم
المعهود في مثله فأجبتهم إلى ذلك وسألت الله تعالى التوفيق
لإصابة الحق والعصمة عن الخطأ إنه على ذلك قدير

باب بيان وجوب العلم بأصول الفقه وكيفية وجوبه

أما وجوبه فلتعلق دفع أعلى المضار به
وهو العقاب في الآخرة بيانه أن دفع العقاب في الآخرة إنما يحصل
بالجري على موجب الأحكام الشرعية ولا حصول للعلم بالأحكام الشرعية
إلا بالعلم بأصول الفقه فصار العلم بأصول الفقه شيئا لا بد منه
لدفع العقاب بدونه وما هذا حاله فهو واجب عقلا وشرعا وأما
كيفية وجوبه فهو واجب على التعيين في حق من تعين لذلك
وتصدى للفتوى للعوام وتقليدهم إياه إما بتعيين الناس عليه
إياه أو بتعيينه نفسه بالتصدي لذلك لأن المقصود لا يحصل
بدونه وفي حق العوام واجب على البدل لأن المقصود يحصل بدونه
وهو تقليد العالم واتباع فتواه

باب ماهية أصول الفقه وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال

فنقول

أولا

صورة الصفحة الأولى من المخطوطة

اولا في الفقه واصوله لان قولنا اصول الفقه مشتمل عليهما اما الفقه
ففي اللغة عبارة عن الفهم والمعرفة قال الله تعالى لا يكادون يفقهون
قولا اي لا يفهمون وقال تعالى واحلل عقدة من لساني يفقهوا
قولي اي يفهموا ومنه قول القائل فقهت كلامك اي عرفت
غرضك ومقصودك غير ان في عرف الفقهاء يختص بالعلم
باحكام شرعية وهي الاحكام المستفادة بالشرع لا الاحكام المدركة
بالعقل فان للافعال احكاما عقلية نحو كون الفعل عرضا ولشغله
المحل يقوم به ومخالفا للجوهر وكونه لونا وحركة وسكونا ونحو ذلك
واحكاما شرعية من نحو كونه حسنا ومباحا ومندوبا وواجبا وقبيحا
وحراما ومحظورا ومكروها فالحسن هو المختص بحال تقتضي
استحقاق المدح عليه والمباح ما ازيل عنه الحظر والمنع
ممن يتوقع منه ذلك والمندوب ما بعث المكلف عليه من غير
ايجاب والواجب هو المختص بحال تقتضي استحقاق الذم على الاخلال
به والحرام هو المختص بحال تقتضي استحقاق الذم عليه والقبيح
هو المختص بحال تقتضي استحقاق الذم عليه والحرام هو المختص بحال
تقتضي المنع منه والذم عليه والمحظور ما منع عنه بالزجر لا بالحبس
فان من قبض على يد غيره لا يقال حظر عليه البطش والمكروه ما الاولى
ان لا يفعل فالفقه عبارة عن معرفة هذه الاحكام دون العقلية
واما الاصل في اللغة عبارة عما يبتني عليه غيره ويتفرع عليه سواء
كاساس الجدار وساق الشجر ونحو ذلك فقولنا اصول الفقه على موجب
اللغة يفيد ما تفرع عليه الفقه وذلك يوجب ان يكون العلم بالله
تعالى وبصفاته وبالنبوات من اصول الفقه لما ان الفقه يتفرع عليه
غير ان في عرف الفقهاء يفيد ما يؤدي الى الفقه من الطرق

المباح

المندوب

الواجب

الاصول جمع اصل

صورة الصفحة الثانية من المخطوطة

ان اريد به التبري. والذم فقد ذكرنا انه غير واجب لانه مغفور وان اريد
المنع والتخطيه والمناظرة فكل ذلك قد جرى بينهم على ما ذكرنا وقال
ابن عباس رضي الله عنهما اما يتقي الله زيد بن ثابت وقال من شا باهلته
وهذه مبالغة في الانكار واما الثالث فقد نصب الله تعالى على الحق
في المجتهدات دلالة الا انها غامضة يعذر الانسان في الذهول عنها
بخلاف الدلالة على الحق في الاصول لانها ظاهرة لا عذر فيها على انا
نقول قد دلنا الله تعالى على الحكم الذي كلفنا به بدلالة ظاهرة وان لم
يدلنا بدلالة قاطعة على ان العلة هي علة حكم الاصل وذلك انه تعالى
انما كلفنا العمل على اولى العلل واقوى الامارات وقد جعل لنا طريقا
الى ذلك فيلزمنا العمل به الا انا نعذر في الخطا لغموضه وقولهم لو كان
عليه دليل لفسق مخالفه ومنع من الفتوى ونقض الحكم به قلنا لا يلزم
ما ذكرتموه وان كان على الحكم دلالة قاطعة الا ترى ان كثيرا من المسايل
يستدل عليها بالنصوص نحو الترتيب في الوضوء وغيره لان كل فريق
يستدل بالاية فمن يقول ان الواو للترتيب ومن يقول ان الواو لا
يوجب الترتيب وكل ذلك طريقه العلم ولا يفسق قايله ويسوغ الفتوى
بكل واحد من القولين فعلى انه ليس كل خطا دل الدليل عليه فهو فسق بل قد
لا يكون فسقا لغموض الدليل عليه واما المنع من الفتوى ونقض الحكم
فكذلك بالمناظرة والايضاح والاجتهاد مناظر بعضهم بعضا واما
الرابع فلان المكلف كلف بالاجتهاد لا باصابة الحق وهو واحد
وقد نصب الله تعالى عليه الدلايل ومكنه من الوصول اليه فاذا
اجتهد واصاب الحق فله اجران اجر ببذله المجهود في طاعة الله تعالى
بالاجتهاد واجر باصابة الحق وان اخطا فله اجر واحد وهو اجر
بذل المجهود في طاعة الله تعالى وهو مغفور في الذهاب عن حكم

صورة الصفحة قبل الأخيرة من المخطوطة

الله تعالى كما نطق به الحديث الذي رويناه والله تعالى أعلم

تم كتاب الميزان في أصول الفقه

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا

محمد وآله في أواخر ربيع الآخر لسنة سبع وستين وسبعمائة

بمدينة ... عمرها الله تعالى كتبه محمد بن محمد بن محمود

السمرقندي ... والحمد لوليه



صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة

(رابعاً) منهج المناظرة

نورد فيما يلى منهج المناظرة نقلاً عن علاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) من كتاب « ميزان الأصول فى نتائج العقول – المختصر » (ص ٧٦٣ – ٧٦٧) الذى وفّقنا الله لتحقيقه ونشره لأول مرة . ونقتصر هنا على المتن دون هوامش التحقيق ، ومن شاء فليرجع إلى « الميزان » نفسه . قال السمرقندى رحمه الله :

وأما القسم [الثانى] الذى يرجع إلى حالة المجتهد مع غيره :

وهو دعاؤه غيره إلى ما يتضح له من الحق غالباً ، إلا أن المدعو إليه فريقان :

أحدهما – من يكون مثل حاله فى الاجتهاد .

والثانى – من لم يكن من أهل الاجتهاد ، كالعوام وطلبة العلم .

وعليه دعوة الفريقين إلى ما عنده من الحق ، لأن فى زعمه أنه على الحق ظاهراً ، وغيره على الخطأ ، لما أن الحق واحد ، فيجب عليه منع الغير عما هو منكر عنده ، والأمر بالمعروف الذى هو معروف عنده – قال الله تعالى : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾(١) .

إلا أن دعوته لمن لم يكن من [أهل] الاجتهاد ، [فـ] بإظهار محاسن ما عنده وقبائح ما فى المذهب الآخر ، وإقامة الدلائل الظاهرة . ولم يجز له أن يشتغل بإظهار إشكالات الخصم ، لأنه ربما ينجع(٢) فى ذلك فى قلوبهم . فلا يمكنه حلها ، فلا يفيد الدعوة .

وأما دعوته لمن كان من أهل الاجتهاد ، فبالمناظرة – قال الله تعالى : ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾(٣) . ثم لا يخلو : إما إن كان مجيباً أو سائلاً :

---

(١) سورة آل عمران : ١١٠ .

(٢) فى المعجم الوسيط : نجع الشىء نجوعاً : نفع وظهر أثره . ويقال : نجع القول فى سامعه .

(٣) سورة النحل : ١٢٥ .

– فإن كان مجيباً : ينبغى أن يختار ما هو أقوى الدلائل عنده . فإن كان من النصوص يظهر وجه التعلق به بأوضح الوجوه . وإن كان من العلل فيأتى بالعلة الصالحة المؤثرة ، ويبين وجه تأثير العلة فى الأصل ، ويبين أنها موجودة فى الفرع ، ثم يشتغل السائل بالاعتراض . ويجب على المجيب أن يحترز عما يعد انتقالاً ، فإن الانتقال من باب الانقطاع فى حقه . فأما فى حق السائل : [فـ] لا بأس بأن ينتقل من دليل إلى دليل ، لأنه معارض لكلام المجيب ، وما دام فى المعارضة ، بدليل يصلح معارضاً ، لا يكون منقطعاً ، فأما المجيب [فـ] بخلافه .

ثم ما يكون انتقالاً من حيث الظاهر ، فهو أربعة أنواع : فنوع منها مذموم ، والباقى غير مذموم .

أما الذى هو غير مذموم :

– أحدها – أن يحتجَّ بعلَّة لما يدعيه من الحكم ، فمنع السائل الوصف الذى ذكره بأنه علة ، فاشتغل بكلام آخر ، لإثبات ذلك الوصف علة ، لأن غرضه إثبات الحكم بتلك العلة ، فما دام يسعى فى إثبات العلة بدليل ، يكون مقرراً لتلك العلة لا تاركاً ، بل يكون من ضرورات الأول ، فيضاف إليه ، وأكثر العلل ممنوعة .

– والثانى – الانتقال من حكم إلى حكم آخر . بيانه أن المجيب إذا علل لإثبات حكم يدعيه ، فالسائل يقول له : لا خلاف فى هذا الحكم ، إنما الخلاف فى حكم آخر ، فيكون هذا تعليلاً فى غير موضعه ، وهو نوعان :

أحدهما – أن يمكن للمجيب أن يثبت الحكم الذى ينازع فيه السائل ، بعين تلك العلة التى ذكرها لإثبات الحكم الأول ، وهذا يعد من فقه المجيب وحذاقته – نظيره : إعتاق المكاتب عن الكفَّارة إذا علل المجيب أن عقد الكتابة عقد يحتمل الفسخ والإقالة ، فلا يمنع من جواز إعتاق العبد [عن] الكفَّارة ، كما فى الإجارة ، فيقول السائل : هذا الحكم مسلَّم : أن العقد لا يمنع من جواز إعتاق

العبد عن الكفارة ، وإنما الخلاف فى هذا أنه : هل يوجب نقصاناً فى الرقّ والمالية فى العبد [فـ] يكون مانعاً من جواز الكفارة – فيقول المجيب : لما كان هذا عقداً يحتمل الفسخ والإقالة ، فوجب أن لا يوجب نقصاناً يمنع من جواز الكفارة ، كما فى الإجارة .

والثانى – أن يثبت الحكم الذى ينازعه السائل بعلة أخرى ، كما إذا علل فى الوطء فى العتق المبهم أنه لا يكون بياناً ، لأن الوطء إما أن يكون بياناً صريحاً أو دلالة أو ضرورة ، وليس ببيان من هذه الوجوه ، فامتنع أن يكون بياناً ضرورة ، فيقول السائل : إن الوطء فى العتق المبهم ليس ببيان عندى ، ولكن الخلاف فى هذا أن من قال لأمَتيْه « إحداكما حرة » ، فوطىء إحداهما هل تعتق الأخرى ؟ فيقول المجيب : إن السؤال وقع عن هذا : أنه هل يكون بياناً وقد نفيت بما ذكرت من العلة ، فإن سألت عن مسألة أخرى فاعلل لها بعلة أخرى فأقول : لا تعتق ، لأنه ما أعتق ، والعتق من العباد لا يثبت إلا بالإعتاق ، والوطء ليس بإعتاق حقيقة ، فمن ادعى أنه يتضمن الإعتاق فقد ادعى خلاف الظاهر ، ولكن مع هذا لا ينفك عن نوع غفلة ، فيجب الاحتراز عنه .

ولكن كلا الوجهين لا يكون انتقالاً مذموماً .

– والثالث – أن يعتل لإثبات حكم الشارع ، المتنازع فيه ، ويبين أثر العلة فى الأصل ، ويبين أنها موجودة فى الفرع ، فالسائل عارضه بوجوه فاسدة ، على سبيل العناد : يريد التلبيس على أهل المجلس ، وترك تلك العلة لدقة وخفاء فيها ، وأتى بعلة أخرى لقطع الشغب على وجه يكون معلوماً لأهل المجلس ، فإنه لا يعد انتقالاً أيضاً . كما أخبر الله تعالى فى قصة إبراهيم عليه السلام فى محاجة اللعين بقوله تعالى : ﴿ إذْ قالَ إبْرَاهيمُ ربِّىَ الَّذى يُحْيِى ويُمِيتُ قال أنا أُحْيِى وأُمِيتُ ﴾[1]

---

(١) سورة البقرة : ٢٥٨ – ﴿ أَلَمْ تَرَ إلى الَّذى حَاجَّ إبراهيمَ فى ربِّه أنْ آتاهُ اللهُ المُلْكَ إذْ قال إبراهيمُ ربِّىَ الَّذى يُحيى ويُميتُ قالَ أنَا أُحْيى وأُميتُ قال إبراهيمُ فإنَّ اللهَ يَأْتى بالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بها مِنَ المَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذى كَفَرَ واللهُ لا يَهْدى القومَ الظَّالِمينَ ﴾ .

وجاء بمحبوسين كانا فى السجن للقتل ، فقتل أحدهما وعفا عن الآخر - فقال : أحييتُ أحدهما وأمتُّ الآخر ، فلما عرف إبراهيم عليه السلام أنه يريد التلبيس على قومه ، بعد ما لزمته الحجة لخفائها ودقتها ، انتقل إلى الدليل الأوضح الذى لا يقبل التلبيس ، كما أخبر الله تعالى : ﴿ قال إبراهيمُ فإنَّ اللهَ يَأْتِى بالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فأْتِ بها مِنَ المغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذى كَفَرَ ﴾[1] .

وأما الانتقال المذموم فهو أن ينتقل إلى علة أخرى ، لإثبات الحكم الأول ، لعجزه عن تنفيذ تلك العلة ، لأن المناظرة وضعت لإظهار الحق ، وفى الدلائل كثرة ، فمتى عجز عن إثبات ما يدعيه حكماً بدليل ، يشتغل بدليل آخر لا يظهر الحق أبداً ، ولأنه ضمن إثبات الحكم بما يدعيه علة وقد عجز ، ألا ترى أن الاحتراز عن النقض بعد إثبات العلة وورود النقض عليها لا يقبل ويعد انقطاعاً ، فالاشتغال بابتداء علة أخرى أوْلى . وإنما يجوز ذلك إذا ظهرت حجته ولزمت على الخصم ، فيدفع بوجوه فاسدة ، ويريد التلبيس على أهل المجلس ، فينتقل المجيب إلى الحجة الظاهرة ، فلا يكون مذموماً ، كما فى قصة إبراهيم عليه السلام .

- وأما إذا كان سائلاً ، فعليه أن يأتى بوجوه الاعتراضات الصحيحة ، دون الفاسدة ، على العلل الصحيحة والفاسدة جميعاً .

والاعتراضات على العلل الصحيحة والفاسدة نوعان : صحيحة ، وفاسدة .

أما الصحيحة فأنواع سبعة : الممانعة ، والمناقضة ، وفساد الوضع ، والقول بموجب العلة ، والمعارضة ، وهى نوعان : معارضة فيها مناقضة ، وهو القلب وهو نوعان ، والمعارضة الخالصة . وما عدا هذه السبعة فمن الاعتراضات الفاسدة .

أما الأول [فـ] الممانعة - وهى أنواع فى الأصل والفرع :

---

(١) راجع الهامش السابق (١) ص ٦٤ .

أما فى الأصل – [فـ] كقول أصحاب الشافعى ، فى صوم شهر رمضان بنية من النهار : إن هذا صوم فرض ، فلا يصح بنية من النهار ، قياساً على صوم القضاء – فيقال لهم : لا نسلم أن هذا الوصف علة فى الأصل ، بل العلة كونه صوماً غير عين ، وهذا لا يوجد فى الفرع ، وهو فى الحقيقة سؤال طلب التأثير ، فلم قلت : إن كونه فرضاً مؤثر فى المنع من الجواز بنيته من النهار ؟ .

وأما فى الفرع فأنواع :

أحدها – منع صلاحية الوصف علة ، فإن المعلل قد تعلل بالعدم وبالشبه ، وقد بينا فساد ذلك كله .

والثانى – أن يكون الوصف ممنوعاً وجوده فى الفرع ، وإن كان فى الأصل علة كقولنا : الزكاة عبادة محضة ، فلا تجب على الصبى ، كالصلاة . فيقول الخصم : لا نسلم أن الزكاة عبادة محضة .

والثالث – المنع بزيادة وصف ، كما يقول الخصم فى مسألة زكاة الصبى : بلى إنها عبادة ، ولكنها عبادة مالية ، فلم قلت إنها لا تجب على الصبى ، كصدقة الفطر والعشر ، بخلاف الصلاة فإنها عبادة بدنية .

والرابع – المنع بطريق التقسيم ، وذلك نحو قولهم فى الثيب الصغيرة : إنها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح إلا برأيها ، كالثيب البالغة – فنقول : برأى حاضر أم برأى مستحدث ؟ فإن قال : برأى حاضر ، فلم يوجد فى الفرع ؟ . وإن قال برأى مستحدث ، فلم يوجد فى الأصل ؟ وإن قال بأيهما ، كان ينتقض بالمجنونة ، فإن لها رأياً مستحدثاً بزوال الجنون ولا يتوقف على رأيها .

والخامس – منع الحكم الذى يدعيه المجيب ، وذلك نحو قولهم فى بيع التفاحة بالتفاحتين : إنه لا يجوز ، لأنه بيع مطعوم بجنسه متفاضلاً فوجب أن يحرم ، كما إذا باع قفيز حنطة بقفيزى حنطة فنقول : أيش تعنى بقولك : وجب أن يحرم حرمة مطلقة أم حرمة مؤقتة متناهية بالكل . فإن عنيت الأول ، لم يوجد فى

الأصل . وإن عنيت حرمة موقتة متناهية ، لم يوجد فى الفرع . ونحو قولهم فى شراء الأب بنية الكفارة : إن المعتق أب ، فصار كما لو ملك بالميراث ونواه عن الكفارة - فنقول : ما حكم العلة ؟ إن قالوا : وجب أن لا يجوز عن الكفارة ، فنقول : المذكور هو المعتق والأب ، وذلك لا يوصف بالجواز عن الكفارة وعدمه . وإن قالوا : وجب أن لا يجوز عتقه عن الكفارة ، فعندنا لا يجوز عتقه عن الكفارة . وإن قالوا : وجب أن لا يجوز إعتاقه ، لم يوجد فى الأصل ولا يقولون به فى الفرع .

وأما النقض - فنحو قولهم فى مسح الرأس : إنه ركن فى وضوء ، فوجب أن يسن تكراره ، كغسل الوجه ، وهذا ينتقض بمسح الخفين ، فإنه ركن ولا يسن تكراره .

وأما فساد الوضع - فنحو قولهم فى مسح الرأس : إن هذا ركن فى وضوء فوجب أن يسن تثليثه كغسل الوجه - فنقول : إن هذا فى الوضع فاسد ، لأن المسح يبنى على التخفيف ، والتثليث من باب التغليظ ، فكان اشتراط التغليظ ، فيما بنى على التخفيف ، فاسداً ، ولهذا لم يسن فى مسح الخف .

وأما القول بموجب العلة - [فـ] كقولهم : القتل العمد محظور محض ، فوجب أن لا يوجب الكفارة كسائر المحظورات - فنقول : إن قتل العمد لا يوجب الكفارة عندنا ، فنقول بموجب ما ذكرتم ، ولكن هذا لا ينفى وجود معنى آخر يتعلق به الكفارة .

وأما المعارضة التى فيها مناقضة - [فـ] هى القلب ، وهو نوعان :

أحدهما - أن يجعل العلة معلولاً ، والمعلول علة - مأخوذ من قلب الإناء : أن يجعل منكوساً ، فيجعل أعلاه أسفله ، وأسفله أعلاه ، كقولنا فى الثيب الصغيرة : إنه يولى عليها فى مالها ، فيولى عليها فى نفسها ، كما فى البكر الصغيرة ، فقالوا فى الأصل إنما يولى عليها فى نفسها ، فيولى عليها فى مالها .

والثانى – وهو من قلب الشيء ظهراً لبطن ، بأن يكون الوصف شاهداً عليك ، فقلبته وجعلته شاهداً لك ، وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك .

نظيره – قولهم : إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية ، كصوم القضاء . وقلنا : صوم فرض ، فوجب أن يستغنى عن تعيين النية بعد تعينه ، كما فى صوم القضاء بعد الشروع إلا أن القضاء يتعين بعد الشروع وهذا يتعين قبل الشروع ، والمخلص منه هو بيان الأثر لأحد الحكمين .

وأما المعارضة الخالصة – [فـ] كقولهم فى المسح : هذا ركن فى وضوء فيسنُّ تثليثه ، كالغسل ، فنقول هذا مسح فى وضوء فوجب أن لا يسن تثليثه كمسح الخف ، فوقعت المعارضة ، فلابد من الترجيح .

هذه وجوه الاعتراضات الصحيحة :

وقال بعض أصحابنا رحمهم الله : إن النقض وفساد الوضع لا يرد فى العلل المؤثرة . وهذا ليس بصحيح ، لأن المؤثر ليس بموجب العلم قطعاً ، وإنما يوجب علم غالب الرأى وأكبر الظن . فإذا قبل النقض ظاهراً علم أنه ليس بمؤثر ، وفى الحقيقة علة الشرع لا يرد عليها النقض وفساد الوضع ، وإنما يرد على ما يدعيه المجيب علة .

وأما الاعتراضات الفاسدة [فـ] لا نهاية لها :

فمنها – إرادة الحكم مع عدم العلة . وهو فاسد ، لأن الحكم يجوز أن يثبت بعلل .

ومنها – الفرق بين الأصل والفرع بمعنى آخر – وهو فاسد ، لأن هذا شرط صحة القياس ، لأن القياس بين الغيرين يكون ، فلابد من المفارقة من وجه .

والله أعلم

وبعــد

فهذا هو كتاب « بذل النظر فى الأصول » تصنيف الشيخ الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندى : حققت نسبته إلى صاحبه ، وحققت ألفاظه ومعانيه ؛ وحملت عبثه سنين : قمت فيها بالحصول على صورة له على الميكروفيلم من استانبول ثم توليت تكبيره ثم قمت بنسخه ثم بشرحه والتعليق عليه . ولازمنى فى كل وقت منذ بدء الاشتغال به ، فى السفر والإقامة ، فى العمل والراحة ، وبذلت من صحتى وجهدى ما الله يعلمه ، فما قصدى غير وجهه الكريم ، وهو القادر على الجزاء .

ولست أدعى الكمال ، فالكمال لله وحده . فإن كنت وفقت كان عملاً صالحاً آمل أن يرفعه الله إليه . وإن كانت الأخرى فحسبى أنى انتويت نية طيبة ، وبذلت جهدى ، فعسى الله أن يجزينى على جهدى ويغفر لى الذنب والتقصير .

وإنى لأرجو من يرى خطأ أو عيباً أن يدلنى عليه ، خدمة للعلم ، لتلافيه فى طبعة لاحقة إن شاء الله ، والله يتولى جزاءه .

وليس لى بعد ذلك من كلمة سوى الدعاء إلى الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملى كله خالصاً لوجهه الكريم وأن يرفعه إليه – إنه سبحانه وتعالى الهادى إلى سبل الرشاد ، وهو الغفار الرحيم جل وعلا علواً كبيراً .

الدكتور محمد زكى عبد البر

القاهرة فى : جمادى الأولى سنة ١٤١١ هـ .
نــوفمبــــر سنة ١٩٩٠ م .



من نفائس التراث فى علم أصول الفقه :

بذل النظر في الأصول

تصنيف الشيخ الإمام العلاء العالم
محمد بن عبد الحميد الأسمندى (٥٥٢ هـ)

حققه وعلّق عليه وينشره لأول مرة
الدكتور محمد زكى عبد البر
أستاذ الشريعة الإسلامية والقانون المدنى
بكليات الشريعة والقانون بالجامعات العربية
ونائب رئيس محكمة النقض
(سابقاً)

بسم الله الرحمن الرحيم ٢/١

رب تمّم

الحمد لله كما هو أهله ومستحقه . والصلاة على رسوله محمد وآله .

قال الإمام الأجل الكبير ، الأستاذ شيخ الإسلام علاء الدين عالم علماء الشرق والصين ، محمد بن عبد الحميد رحمه الله :

وبعد – فإنى كنت جمعت « طريقة الخلاف » وأدرجت فى أثناء مسائلها قدر ما يحتاج فيها من أصول الفقه على وجه الاقتصار والاقتصاد ، ثم إن بعض الأعزة من أصحابى لم يقنع بذلك ، وسألنى أن أؤلف فيه جمعاً مفرداً ، يأتى على جميع أبوابها ، وأستوفى الكلام فى كل باب منها ، على الرسم المعهود فى مثله – فأجبتهم إلى ذلك ، وسألت الله تعالى التوفيق لإصابة الحق ، والعصمة عن الخطأ ، إنه على ذلك قدير(١) .

(١) تذكرنا هذه العبارة الخاصة بإجابة دعوة الأصحاب للتأليف بما ذكره علاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) فى أول « تحفة الفقهاء » (جـ ١ ، ص ١ – ٢) : « ... ولمّا عمّت رغبة الفقهاء إلى هذا الكتاب (مختصر القدورى) طلب منى بعضهم ، من الإخوان والأصحاب ، أن أذكر فيه بعض ما ترك المصنف من أقسام المسائل وأوضح المشكلات منه ... فأسرعت فى الإسعاف والإجابة ، رجاء التوفيق من الله تعالى ... الخ » .



[المقدمــة]

١ - باب - بيان وجوب العلم بأصول الفقه . وكيفية وجوبه .

أما وجوبه :

فلتعلق دفع أعلى المضار به ، وهو العقاب فى الآخرة .

بيانه : أن دفع العقاب فى الآخرة إنما يحصل بالجرى على قضايا الأحكام الشرعية . ولا حصول للعلم بالأحكام الشرعية إلا بالعلم بأصول الفقه . فصار العلم بأصول الفقه شيئاً لا مدفع للعقاب بدونه ، وما هذا حاله ، فهو واجب عقلاً وشرعاً .

وأما كيفية وجوبه :

فهو واجب على التعيين فى حق من تعين لذلك وتصدى به لفتوى العوام وتقليدهم إياه : إما بتعيين النبى عليه السلام إياه ، أو بتعيينه نفسه بالتصدى لذلك ، لأن المقصود لا يحصل بدونه .

وفى حق العوام واجب على البدل[1] ، لأن المقصود يحصل بدونه ، وهو تقليد العالم واتباع فتواه .

٢ - باب - ماهية أصول الفقه . وكيفية الاستدلال بها . وما يتبع كيفية الاستدلال [بها] :

[ماهية أصول الفقه] :

فنتكلم / أولاً فى الفقه ، وأصوله - لأن قولنا « أصول الفقه » مشتمل عليهما . ١/٢

(١) فى الهامش « على الكفاية » .

أما الفقه :

ففى اللغة عبارة عن الفهم والمعرفة – قال الله تعالى : ﴿ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً ﴾[١] أى لا يفهمون . وقال تعالى : ﴿ واحْلُلْ عُقْدةً مِنْ لِسانى * يَفْقَهُوا قَوْلى ﴾[٢] أى يفهموا . ومنه قول القائل « فقهت كلامك » أى عرفت غرضك ومقصودك[٣] .

غير أنـ [ـه] فى عرف الفقهاء يفيد جملة من العلوم بأحكام شرعية ، وهى الأحكام المستفادة بالشرع ، لا الأحكام المدركة بالعقل ، فإن للأفعال : أحكاماً عقلية نحو : كون الفعل عرضاً ويفتقر إلى محل يقوم به ، ومخالفاً للجوهر[٤] ،

---

(١) سورة الكهف : ٩٣ .

(٢) سورة طه : ٢٧ ، ٢٨ .

(٣) قال فى معجم ألفاظ القرآن الكريم : « فقه اشتقاقه من الشق والفتح . وهو فى المعنوى : الفهم ، يخص بالتوصل إلى علم غائب عن علم شاهد ، فيكون أخص من العلم ، فَقِه كعَلِمَ فهم ، وفَقُه ككَرُم صار فقيهاً أى عالماً بالفقه أى علم الدين وقد غلب عليه ، كما غلب النجم على الثريا ، وزاد تخصيصاً بعلم الفروع منها . وهو تخصيص متأخر . وتفقه صار عالماً .

(٤) قال الجرجانى فى تعريفاته : « العرض الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع ، أى محل يقوم به . كاللون المحتاج فى وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به . والأعراض على نوعين : قار الذات وهو الذى يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالبياض والسواد . وغير قار الذات وهو الذى لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالحركة والسكون » . وقال أيضاً : « العرض ما يعرض فى الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيرها مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده » .

وقال : « الجوهر ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع . وهو منحصر فى خمسة : هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل .. الخ » .

وفى المعجم الوسيط : العَرَض (فى علم المنطق) ما قام بغيره ضد الجوهر كالبياض والطول والقصر . والجوهر (فى الفلسفة) ما قام بنفسه ويقابله العَرَض وهو ما يقوم بغيره .

وكونه كوناً[١] وحركة وسكوناً ونحو ذلك . وأحكاماً شرعية من نحو : كونه حسناً ومباحاً ومندوباً وواجباً وقبيحاً وحراماً ومحظوراً ومكروهاً : فالحَسن هو المختص بحال[٢] يقتضى استحقاق المدح عليه . والمباح ما أزيل عنه الحظر والمنع ممن يتوقع منه ذلك . والمندوب ما بُعث[٣] المكلف عليه من غير إيجاب . والواجب هو المختص بحال يقتضى استحقاق الذم على الإخلال به [٤] . والقبيح هو المختص بحال يقتضى استحقاق الذم عليه . والحرام هو المختص بحال يقتضى المنع منه والذم عليه . والمحظور ما منع عنه بالزجر لا بالحبس ، فإن من قبض على يد غيره لا يقال « حظر عليه البطش » . والمكروه ما الأولى أن لا يفعل – فالفقه عبارة عن معرفة هذه الأحكام دون العقلية .

---

(١) فى المعجم الوسيط : الكون الوجود المطلق العام . واسم لما يحدث دَفْعة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة . فإذا كان الحدث على التدريج فهو الحركة . وحصول الصورة فى المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها كتحول الطين إلى إبريق . واستحالة جوهر المادة إلى ما هو أشرف منه . ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر إلى ما هو دونه . والكونان الدنيا والآخرة – وفى الهامش كلام على الكون غير ظاهر .

(٢) فى الأصل : « بحاله » . والعبارة كلها « بحاله ... عليه » غير منقوطة . والتعبير فيما يلى بكلمة « بحال » . والحالة هى الحال . وحال الشىء صفته ، وحال الإنسان ما يختص به من أموره المتغيرة الحسية والمعنوية (المعجم الوسيط) .

(٣) فى الأصل كذا : « ما بُعث » . بمعنى حثّه على الشىء أى حضّه (المعجم الوسيط) . وفى المعتمد ، ١ : ٩ : « ... فعل بعث المكلف من غير إيجاب » . وفى الميزان للسمرقندى ، ٢٧ : « اسم لفعل مدعو إليه على طريق الاستحباب والترغيب ، دون الحتم والإيجاب » . وانظر فيما بعد ص ٧١ .

(٤) هنا عبارة : « والحرام هو المختص بحال يقتضى استحقاق الذم عليه » والظاهر أنه سبق قلم من الناسخ إذ أن هذا هو « القبيح » كما يلى . وسيأتى « الحرام » بعد قليل . وانظر : المعتمد ، ١ : ٩ .

وأما الأصل[١] :

ففى اللغة عبارة عما يبتنى عليه غيره ويتفرع عليه سواه ، كأساس الجدار وساق الشجر ونحو ذلك .

فقولنا « أصول الفقه » :

على موجب اللغة يفيد ما يتفرع عليه الفقه . وذلك يوجب أن يكون العلم بالله تعالى وبصفاته وبالنبوات من أصول الفقه ، لما أن الفقه يتفرع عليه . غير أنـ [ـه] فى عرف الفقهاء يفيد ما يؤدى إلى الفقه من الطرق . /

٢/٢ وذلك ضربان : دلالة وأمارة .

فالدلالة – هى التى النظر الصحيح فيها يفضى إلى العلم بالمدلول قطعاً ، ككتاب الله تعالى والخبر المتواتر وإجماع الأمة .

والأمارة – هى التى النظر الصحيح فيها يفضى[٢] إلى غالب الظن ، كخبر الواحد والقياس .

فالعلم الذى يوصلنا إليه الدلالة – هو الأمر الذى يوجب كون من قام به عالماً . أعنى يوجب التفرقة المعلومة بالضرورة بين المتيقن بالشيء المستبين له والجاهل به والشاكّ فيه – على ما مرَّ فى موضعه[٣] .

والظن – هو غلبة أحد التجويزين على الآخر فى القلب والاعتقاد .

ثم كلامنا فى طرق الفقه[٤] إنما يسمى كلاماً فى أصول الفقه لو[٥] تكلمنا فيه

(١) فى الهامش : « الأصول جمع أصل » .

(٢) فى الأصل : « تفضى » .

(٣) ؟ فى الجرجانى : « الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك ... » .

(٤) وهى ما أشار إليها قبل سطور فى تعريف « أصول الفقه » فى عرف الفقهاء .

(٥) فى الأصل : « أن لو » .

على الإجمال . والمعنىُّ بذلك أنها غير معينة ، فإنَّا متى تكلَّمنا فى أن الأمر للوجوب لا نشير إلى أمر معين . وكذا النهى ، والقياس . فأما الدلالة المعيَّنة التى يتكلم فيها الفقهاء ، نحو قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيَّات » فالكلام فيه لا يكون كلاماً فى أصول الفقه ، وإن كان طريقاً إلى الفقه(١) .

وأما كيفية الاستدلال بها :

فالمعنىُّ بها الشروط والمقدمات وترتيبها ، التى معها يُستدل بالطرق على الفقه .

وأما ما يتبع كيفية الاستدلال بها :

[فـ] مما يلزم المجتهد من الحكم بكونه مخطئاً أو مصيباً ، لما أن ذلك يتبع استدلاله .

٣ - باب - قسمة أصول الفقه :

ولمَّا ثبت أن أصول الفقه طرق إلى الأحكام الشرعية ، وكانت الأحكام تلزم المجتهد وغير المجتهد ، فلا بدَّ أن يكون لهذا طريق(٢) ، ولذلك طريق(٣) .

فطريق غير المجتهد - فتوى المجتهد ، وذلك يوجب أن نتكلم فى صفة المفتى والمستفتى ، وما يدخل فيها من الأبواب - على ما سيجىء بيانه(٤) .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ١٠ : « وليس كذلك أدلة الفقه ، لأنها معينة . نحو قول النبى ﷺ : « الأعمال بالنيَّات » ولهذا كان القول بأن « أصول الفقه كلام فى أدلة الفقه » يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه المعيَّنة كلاماً فى أصول الفقه » .

(٢ - ٣) فى الأصل : « طريقا » .

(٤) انظر فيما بعد ص ٦٨٩ - ٦٩٤ .

وطريق المجتهد ضربان :

أحدهما - الرجوع إلى حكم العقل ، لأنا متعبدون بالبقاء على حكم العقل إلى أن يرد الشرع بالنقل عنه . وذلك يوجب أن نتكلم فى أن الحظر والإباحة ثابتان بقضية العقل ، ليصح لنا التمسك بهما إلى أن يرد الشرع بالنقل عنهما .
١/٣ فلذلك صار الكلام فى الحظر والإباحة من أصول الفقه[١] .

والآخر - ضربان : أفعال وأقوال .

فالأقوال - هو القول الصادر : من الله تعالى وهو الكتاب ، ووجه الدلالة فيه أنه كلام حكيم غنى لا يجوز عليه الكذب والهذيان والمغالطة . أو من الرسول وهو الخبر ، ووجه الدلالة فيه : أنه كلام مخبر صادق مؤيَّد بالمعجزة لا يكذب فيما يؤدى عن الله تعالى ولا يقصر فى تبليغ الرسالة . أو من الأمة وهو الإجماع ، ووجه الدلالة فيه : أنه عقائد قوم لا يجتمعون على ضلال : عرف ذلك بكتاب الله وخبر رسوله .

والأفعال - هى الأقيسة والاجتهادات .

فهذه جملة أصول الفقه وأقسامها .

---

(١) انظر فيما ص ٦٦٣ - ٦٧٠ .

فنبدأ بـ :

١

كتـاب الله تعـالـى

إذ هو الأصل .

فيحتاج إلى : معرفة الحقيقة والمجاز ، ليصح منا حمل كلام الله تعالى على الحقيقة إذا تجرد عن القرينة . وعلى المجاز إذا جامع القرينة .

وذلك يوجب أن نتكلم فى حقيقة الكلام أولاً . لأن الحقيقة والمجاز من أقسام الكلام .



٤ - باب - حقيقة الكلام وأقسامه :

اعلم أن اسم الكلام يقع على أمرين :

أحدهما - كلام النفس ، وهو المعنى الذى يقوم بالمتكلم ، فيوجب كونه متكلماً ، وينافى الخرس والسكوت والآفة .

هذا هو حقيقة الكلام[١] . وقد عرف ذلك فى موضعه[٢] .

والثانى - هذه العبارات التى تقع دلالة على مراد المتكلم ، وهو المراد هنا ، وبه يتعلق غرض الكتاب .

وحدُّه ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة . وقد دخل فى هذا الحدِّ جميع ما هو كلام كالحرفين فصاعداً . وانفصل[٣] عما ليس بكلام : لأنه انفصل عما ليس بحروف ، بذكر الحروف . وانفصل عن حروف الكتابة ، لأنها ليست بمسموعة . وانفصل عن الحرف الواحد ، لأنه لا يوجد فيه الانتظام . وانفصل عن أصوات كثير من البهائم والطير ، لأنها ليست بمتميزة .

---

(١) فى الهامش : « وهكذا ذكر فى التبيين شرح الأخسيكَثى » . وفى الجواهر المضية : « الأخسيكَثى نسبة إلى أخسيكث ، وهى من بلاد فرغانة - نسبة جماعة » . وفيه : « ونقل عن الأشعرى أنه حقيقة فى النفسانى ، مجاز فى اللفظى . وهو بعيد عن الصواب . وقيل بالعكس ، وهو الظاهر . وقيل مشترك فيهما ، وهو الأصح . كذا ذكر الأصفهانى فى شرح الكافية » .

(٢) ؟

(٣) كذا فى المعتمد أيضاً ، ١ : ١٥ . وانفصل الشىءُ انقطع - المعجم الوسيط .

٢/٣ وبعضهم شرطوا فى كون هذه الحروف كلاماً وقوع الاصطلاح / عليها ، حتى إن كل ما لم يصطلح على استعماله فى المعنى لا يكون كلاماً – وهذا بعيد ، لأن أهل اللغة قسموا الكلام إلى مهمل ومستعمل : فالمهمل ما لم يوضع لشىء ، والمستعمل ما وضع ليُستعمل فى معنى . فالأول لا يدخله الحقيقة والمجاز . والثانى يدخله الحقيقة والمجاز ، فلا بد من بيانهما .

١

بــاب

الحقيقة والمجاز

اعلم أن الحقيقة – هى ما أفيد بها ما وضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع فيه[١] التخاطب .

وإنما حدَّدنا الحقيقة بهذا ليدخل فيه جميع أقسام الحقيقة ، لأن الحقيقة قد تكون لغوية ، وقد تكون عرفية ، وقد تكون شرعية . فاللفظ إذا أفيد به معنى وضع له فى اللغة فإنما يكون حقيقة فى ذلك . [أى][٢] لو كان الاسم فى مخاطبات الناس يُستعمل بناء على مواضعة أهل اللغة . أما إذا كان الاسم فى مخاطبات الناس يُستعمل بناء على مواضعة أهل الشرع ، [فـ] لا يكون حقيقة فى ذلك المعنى ، بل فى المعنى الثانى ، وهو ما تواضع عليه أهل الشرع .

وأما المجاز – فهو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه ، غير ما اصطلح عليه فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب فيه .

وقيل : إن الحقيقة هى ما أُفيد بها ما وُضعت له ، والمجاز غير ما وُضع له . وهذا غير صحيح ، لأنه : يقتضى أن اسم الصلاة إذا استعمل فى اصطلاح أهل الشرع وأريد به الدعاء ، دون الأركان المعهودة ، يكون حقيقة ، لأنه أُفيد به ما وضع له فى الجملة ، أعنى بمواضعة أهل اللغة ، وليس كذلك .

---

(١) قد تكون « منه » ولكن بعد قليل ترد العبارة : « التخاطب فيه » ولعل الأظهر « به » كما قال السمرقندى فى الميزان ، ص ٣٧٠ .

(٢) فى الأصل كذا : « ان » . وانظر فى « العرفية » فيما يلى ص ١٩ – ٢١ .

ويقتضى أيضاً أن من أطلق اسم السماء على الأرض ودل على مراده فقد تجوز به ، لأنه أفيد به غير ما وضع له ، وهذا بعيد .

وقال بعضهم : الحقيقة هى ما انتظم لفظه معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل عن موضوعه . والمجاز ما انتظم لفظه معناه ، إما لزيادة[١] أو نقصان أو نقل عن موضوعه . أما الذى لا ينتظم لفظه معناه لزيادة – [فـ] هو
١/٤ ما / انتظمه إذا أسقطت الزيادة – مثاله قوله تعالى : ﴿ ليسَ كَمِثْلِه شَىءٌ ﴾[٢] والكاف هنا زائدة ، فإذا أسقطناها صار الكلام منتظماً معناه . وأما الذى لا ينتظم لفظه معناه لنقصان – [فـ] هو ما انتظمه إذا زيد فى الكلام ما نقص عنه – مثاله قوله تعالى : ﴿ واسْأَلِ القَرْيةَ ﴾[٣] فإذا زدنا « الأهل »[٤] فى الكلام صار الكلام منتظماً معناه . ومثال النقل – قول القائل : « رأيت الأسد »[٥] وهو يعنى به الشجاع – إلا أن هذا غير صحيح ، لأن الذى لا ينتظم لفظه معناه لزيادة أو نقصان ففيه نقل أيضاً ، فلا معنى لجعلهما[٦] قسمين آخرين – بيانه : إن قوله تعالى : ﴿ ليسَ كَمِثْلِه شىءٌ ﴾[٧] ظاهره يقتضى نفى مثل المثل ، وذلك غير مراد ، إنما المراد نفى المثل ، فصار الكلام منقولاً عن معناه إلى معنى آخر . وكذلك قوله تعالى : ﴿ واسْأَلِ القريةَ ﴾[٨] ظاهره يقتضى السؤال عن الحيطان

---

(١) يظهر أنها « لزيادة » أو شطبت اللام من أعلاها وجعلت باء – انظر ما يلى .

(٢) سورة الشورى : ١١ : ﴿ ليسَ كمِثْلِه شىءٌ وهو السَّميعُ البَصيرُ ﴾ .

(٣) سورة يوسف : ٨٢ : ﴿ واسْأَلِ القريةَ الَّتى كنَّا فيها والعِيرَ الَّتى أقْبَلْنا فيها ﴾ .

(٤) قال تعالى : ﴿ فانطَلَقَا حتَّى إذا أتَيا أهلَ قريةٍ استَطْعَما أهلَها ﴾ – سورة الكهف : ٧٧ .

(٥) هكذا قرأناها لأنها مطموسة .

(٦) فى المعتمد ، ١ : ١٨ « لجعله » . وفى الأصل : « لجعلها » والأوضح أن يقال : « لجعلهما » . أو يكون المراد : لجعل المؤلف إياهما ...

(٧) راجع فيما تقدم الهامش ٢ .

(٨) راجع فيما تقدم الهامش ٣ .

والجدران ، وذلك غير مراد ، إنما المراد هو السؤال عن الأهل ، فصار الكلام منقولاً عن معناه إلى معنى آخر .

• • •

إذا عرفنا حدَّ الحقيقة والمجاز - [فـ] لا بد من بيان أقسامهما ، فنقول :

الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : حقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية ، وحقيقة شرعية . وكل ذلك داخل تحت الحدِّ الذى ذكرناه . لأن اللفظ إذا أُفيد به معنى : إن أُفيد بمواضعة أهل اللغة سمَّيناه حقيقة لغوية ، وإن أُفيد به بمواضعة أهل الشرع سمَّيناه حقيقة شرعية(١) .

وكذلك المجاز ، لأن المجاز قد يكون فى اللغة ، وقد يكون فى العرف ، وقد يكون فى الشرع .

والله أعلم .

• • •

[أ - الحقيقة]

٥ - باب فى : إثبات الحقائق المشتركة :

اعلم أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد موضوعاً للشيئين على سبيل الاشتراك ، كما يجوز أن يكون موضوعاً للشىء الواحد على سبيل الانفراد - وهذا عند أكثر الناس .

وذهبت طائفة إلى منع جواز ذلك .

٢/٤ واستدلوا فى ذلك بأن قالوا : إن الأسامى وضعت أعلاماً / على المسميات وعلى المعانى ليمتاز البعض بها عن البعض ، فيقع بها الإفهام . ولو كان اللفظ الواحد

---

(١) وإن أفيد به معنى باصطلاح طارىء من أهل اللسان سميناه حقيقة عرفية . وسيرد تعريف الحقيقة العرفية فيما بعد ص ١٩ - ٢١ .

موضوعاً للشيئين على سبيل الاشتراك لا يقع الإفهام بواحد منهما ، وفيه نقض الغرض بالمواضعة .

لكنا نستدل على جواز ذلك ، فنقول :

إن الإفهام على سبيل الإجمال[١] قد يكون مقصود العقلاء ، كما أن الإفهام على سبيل التفصيل مقصود العقلاء ، فإن واحداً منا قد يشاهد سواداً فيريد أن يخبر غيره عمّا شاهده على سبيل التفصيل ، فيقول : « شاهدت سواداً » . وقد يريد أن يخبره على سبيل الإجمال فيقول : « شاهدت لوناً » . ومتى جاز تعلق الغرض بكل واحد من الإفهامين ، جاز أن يضعوا اسماً يطابق كل واحد من الإفهامين ، ليكون كل واحد منهما وصلة إلى الغرض المطلوب منه . وفى هذا جواب عمّا قالوه . وهذا دليل الجواز . والدليل على ثبوت ذلك — أن أهل اللغة قالوا فى كتبهم : إن قولنا « شفق » من أسماء الأضداد وهو مشترك بين البياض والحمرة ، وكذا اسم « القرء » من أسماء الأضداد[٢] ، وهو مشترك بين الحيض والطهر — فدلـ [ـت] أقوالهم على ثبوت الأسماء المشتركة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن « القرء » فى الأصل موضوع لفائدة مخصوصة ، ثم يقع ذلك على الحيض والطهر ، لوجود تلك الفائدة . فإذن الاسم من الأسماء المشتقة لا من الأسماء المشتركة — قلنا : إنما يصار إلى هذا التكلف إذا[٣] لم يجز أن يكون اللفظ الواحد موضوعاً للشيئين على سبيل الاشتراك — أما إذا جاز ذلك ، ونقل عن أهل اللغة أن هذه الأسامى مشتركة ، [فـ] لا يصار إلى هذا التكلف ، وقد دللنا على جواز ذلك ، فلا يُصار إلى ما قلتم ، لأنه قول لا دليل عليه .

---

(١) قد تكون كذلك ، إذ أنها مطموسة — انظر العبارة التالية ، المعتمد ، ١ : ٢٣ .

(٢) فى مختار الصحاح : « القَرْء » بالفتح الحيض وأيضاً الطهر وهو من الأضداد — انظر فيه بقية المادة » .

(٣) فى الأصل : « إذ لو » . انظر العبارة التالية .

فيثبت بما ذكرنا جواز الأسماء المشتركة ، وورود اللغة بها .

إلا أنه مع هذا خلاف الأصل ، أعنى أنه على خلاف قضية الدليل المقتضى لوضع الكلام / .

١/٥ وبيانه – أن الغرض من وضع الكلام والأسامى إفهام ما وضع له . هذا معلوم بالضرورة . فالاسم إذا كان مشتركاً بين شيئين : إما أن يكون موضوعاً لكل واحد منهما على التعيين والانفراد ، أو يكون موضوعاً لأحدهما غير عين ، أو يكون موضوعاً لأحدهما عيناً دون الآخر ، أو يكون موضوعاً لهما على الجمع فكانا جميعاً مسمى واحداً لهذا الاسم : لا وجه إلى الثانى لأنه لا قائل به ، فإن أحداً لم يقل بأن المطلقة مأمورة بالاعتداد بالحيض أو الطهر غير عين ، ولأنه لو كان كذلك لكان ، إذا أريد به أحدهما عيناً ، مجازاً فيه ، وليس كذلك . ولا وجه إلى الثالث ، لأنه لا قائل به أيضاً ، ولأنه لو كان كذلك لكان يفهم عند إطلاقه أحدهما عيناً ، ولما جاز استعماله فى كل واحد منهما فى حالين إلا بطريق المجاز ، والأمر بخلافه . ولا وجه إلى الرابع ، لأنه لا قائل به أيضاً : فإن أحداً لم يقل إن المطلقة مأمورة بالاعتداد بهما على الجمع ، ولأنه لو كان كذلك لكان يسبق إلى الفهم عند إطلاقه كلاهما ، ولما جاز استعماله فى أحدهما إلا على طريق المجاز ، والأمر بخلافه . وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أنه موضوع لكل واحد منهما على التعيين والانفراد . فقضية الوضع أن يفيد إفهام ما وضع له ، وأنه لا يفيد إفهام أحدهما إلا بقرينة ، وكان مخالفاً لقضية الأصل .

٦ – باب فى : إثبات الحقائق العرفية :

اعلم أن الحقيقة العرفية هى اللفظة المفيدة لمعناها ، باصطلاح طارئ من أهل اللسان على ما مرّ[1] . وذلك نحو : اسم « الدابة » ، فإنه فى اللغة اسم لكل

---

(١) راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ١٧ . وفى الهامش : الحقيقة العرفية .

ما يدبُّ على وجه الأرض[١] ، وفى العرف صار اسماً للفرس أو الحمار . وكذلك اسم « الراوية » : موضوع فى اللغة للجمل ، وفى العرف صار اسماً للمَزادَة[٢] . وكذا اسم « الغائط » : فى اللغة موضوع للمكان المطمئن من الأرض ، وفى
٢/٥ العرف صار اسماً للحدث المعتاد[٣] – حتى لا يفهم عند إطلاق / هذه الأسامى إلا هذه المعانى .

فإن قيل : اسم « الدابة » فى اللغة يفيد الفرس ، لأنه اسم لكل ما يدبُّ على وجه الأرض ، والفرس ممَّا يدب على وجه الأرض ، فإذن لم يختلف فائدته الوضعية – قلنا : اسم « الدابة » فى اللغة يفيد الفرس لاشتقاقه من الدبيب ، وفى العرف يفيد الفرس لا على سبيل الاشتقاق من الدبيب ، فإذن أفاد اللفظ فى العرف معنى لم يكن أفاده[٤] فى اللغة .

فإن قيل : أكثر ما فى الباب أنهم استعملوا هذه الأسامى فى هذه المعانى ، ولم يجب كونها حقيقة منقولة إليها – قلنا : أمارة كون الاسم حقيقة فى الشىء عرفاً أن يسبق إلى فهم السامع معنى [و] لم يسبق ذلك المعنى فى اللغة ، وقد وجد ههنا : فاللفظ إذا صار مستعملاً فى معنى بحيث يسبق إلى فهم السامع

---

(١) فى مختار الصحاح : « وكل ماشٍ على الأرض دابة » . وفى المعجم الوسيط : « الدابة كل ما يدب على الأرض . وقد غلب على ما يركب من الحيوان » .

(٢) فى المعجم الوسيط : « الزاد طعام يُتَّخذ للسفر ، والمِزْود وعاء الزاد والجمع مزاود . والراوية المزادة فيها الماء والدابة التى يستقى عليها الماء » . وفى مختار الصحاح : « الراوية البعير أو البغل أو الحمار الذى يُستقى عليه . والعامة تسمى المزادة راوية وهو جائز استعارة والأصل ما ذكرناه » .

(٣) فى مختار الصحاح : « أصل الغائط : المطمئن من الأرض الواسع ، وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضى حاجته أتى الغائط وقضى حاجته ، فقيل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يكنى به عن العَذِرة » .

(٤) فى الأصل كذا : « إفادة » .

المعنى الثانى دون الأول كان حقيقة فيه منقولاً إليه ، وإذا كان يتردد فهم السامع بين المعنى الأول والثانى ، صار اللفظ حقيقة لهما على سبيل الاشتراك .

٧ - باب فى : إثبات الحقائق الشرعية :

اعلم أن الحقيقة الشرعية هى اللفظة المفيدة لمعناها بمواضعة أهل الشرع - على ما مرَّ[1] .

وقد دخل فيه ما وُضع له الاسم ابتداء ، ودخل فيه أيضاً ما نقل الاسم عن غيره إليه .

فالأول - لا خلاف فيه .

والثانى - اختلفوا فى جوازه :

ذهب الأكثرون إلى جواز ذلك .

وحكى عن بعضهم منع جوازه . وقالوا : إن اللفظ متى كان حقيقة فى الشيء و[2] سُلب عن معناه وعُوِّض غيره لانقلبت الحقيقة ، وقلب الحقيقة لا يجوز .

لكنا نستدل على جواز ذلك ، فنقول :

إن كون الاسم اسماً للشيء ليس بواجب ، بل هو تابع للاختيار - ألا ترى أن الاسم منتف عنه قبل المواضعة ، وحالة المواضعة جائز أن يسمى الشيء باسم غيره ، فيسمى السواد بياضاً والبياض سواداً . ومتى كان تابعاً للاختيار ، جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معنى ونقله إلى معنى آخر .

وقوله : بأن هذا قلب الحقيقة - قلنا : / إن عنيت به خروج الاسم عن ١/٦

---

(١) راجع فيما تقدم ص ١٧ وما بعدها .

(٢) الظاهر أنه كان فى الأصل « أو » وحذفت الألف . وانظر المعتمد ، ١ : ٢٤ .

أن يكون حقيقة فى الشيء بعد أن كان حقيقة فيه وصيرورته حقيقة لشيء آخر ، فذلك جائز ، لأنه لا مانع للاختيار على ما مرَّ . وإن عنيت به شيئاً آخر ، فنحن لا نعقل ذلك الشيء .

فإن قيل : لمَّا كان الله تعالى قادراً على وضع اسم له ابتداء ، فلا معنى لنقل الاسم من غيره إليه – قلنا : الشريعة جاءت بعبادات لم تكن معهودة بين أهل اللغة ، فلا بد من وضع اسم لها ، ليمتاز به عن غيرها ، كما يجب ذلك فى ولد يُولد للإنسان وآلة يتخذها بعض الصناع . ومتى لم يكن من ذلك بدٌّ ، فلا يمتنع أن تتعلق المصلحة بنقل الاسم من غيرها إليها ، كما لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بوضع اسم لها ابتداء ، وإذا جاز ذلك جاز ورود الشرع به – هذا دليل الجواز .

والدليل على ثبوت ذلك – أن اسم « الصلاة » فى اللغة لم يكن موضوعاً لمجموع هذه الأفعال ، ثم صار اسماً له بالشرع ، حتى لا يفهم عند إطلاقه سوى مجموع هذه الأفعال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن « الصلاة » فى الأصل موضوع للاتباع ، ولهذا يسمون الطائر « مصلياً » لأنه يتبع السابق[1] ، فكذلك إنما سمى مجموع هذه الأفعال « صلاة » لأنها اتباع الإمام – فإذن لا تختلف فائدته الوضعية – قلنا : هذا يقتضى أن لا يسمى صلاة الإمام وصلاة المنفرد « صلاة » لأنه ليس فيها اتباع الإمام ، ولكان يجب فيمن تكلم بهذه الصيغة أن يعنى به الاتباع ويفهم السامع منه ذلك ، ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع ولا ببال المتكلم عند إطلاق هذا الاسم إلا مجموع هذه الأفعال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الصلاة فى اللغة عبارة عن الدعاء – قال القائل :

---

(١) فى مختار الصحاح : « صلَّى الفرس إذا جاء مُصلِّياً وهو الذى يتلو السابق لأن رأسه عند صلاه أى مَغْرِز ذنبه » . وانظر المعجم الوسيط .

« صَلَّى على دَنِّها وارتسمْ »[١] ، أى دعا عليه ، وفى الشرع جعل علماً على مجموع هذه الأفعال لأن فيها دعاء ، فإذن لم يختلف فائدته الوضعية - قلنا : إن عنيتم بهذا الكلام أن اسم « الصلاة » واقع على مجموع هذه الأفعال ، لأن فيها دعاء - فقد سلمتم / ما نريده من نقل الاسم عن معنى إلى غيره ، فبعد ذلك ٢/٦
لا يضرنا أن تعللوا ذلك بما ذكرتم من العلة وهو أن فيه دعاء . وإن عنيتم به أن اسم « الصلاة » واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها - فهذا باطل ، لأن المفهوم من هذا الاسم عند الإطلاق مجموع هذه الأفعال لا البعض[٢] - ألا ترى أن قائلاً لو قال : « فلان فى الصلاة » فُهم منه أنه فى جزء منها ، أىِّ جزء كان ، دعاء أو غير دعاء . ولو قال : « فلان خرج من الصلاة » يُفهم منه أنه فارق مجموع هذه الأفعال لا البعض . ولو كان الأمر كما ذكرتم ، يجب أن قائلاً لو قال : « خرج من الصلاة » يُفهم منه أنه فارق الدعاء ، ولو عاد إلى الدعاء يستقيم أن يقال : « عاد إلى الصلاة » والأمر بخلافه . وكذا هذا فى اسم الزكاة والحج وغيرهما - فدلَّ ذلك على ثبوت الحقائق الشرعية .

فإن قيل : نقل الاسم اللغوى عن معناه فى الشرع يؤدى إلى الإغراء بالجهل والحمل على اعتقاد قبيح ، وذلك لا يجوز - وبيانه : وهو أن[٣] الشرع إذا استعمل الاسم اللغوى فى معنى ، [فـ] لا بد أن يتعلق به حكم وتكليف ، فالسامع إذا كان قد عرف كون الاسم حقيقة فى شئ ، يسبق إلى فهمه ذلك ويعتقد التكليف به ، فإذا أراد الشرع غير ذلك [فإنه] يؤدى إلى ما ذكرنا من القبيح - قلنا : نحن ، وإن جوزنا نقل الاسم فى الشرع عن معناه إلى غيره ،

---

(١) فى مختار الصحاح : « وارتسم الرجل كبَّر ودعا . قال الشاعر : وصَلَّى على دَنِّها وارتسمْ » . ويلاحظ أن واو العطف الأولى لم ترد فى الكتاب وأوردها صاحب مختار الصحاح فى مادة « رسم » . فهنا « صلَّى » وليس « وصلَّى » .

(٢) قد تكون « لا التبعيض » .

(٣) كذا فى الأصل : « وهو أن » . ولعل الأخصر والأوضح حذف « وهو » .

فإنما نجوزه بشرط إشعار سابق أو بيان مقارن وغير ذلك ، فلا يؤدى إلى ما ذكرتم من الحمل على القبيح .

والله أعلم .

[ب – المجـاز]

٨ – باب فى : إثبات المجاز فى اللغة :

ذهب الأكثرون إلى ثبوت ذلك .

وحكى عن بعضهم منع ثبوته .

واختلافهم فى ذلك إما أن يكون اختلافاً فى المعنى أو فى العبارة .

أما الاختلاف فى المعنى – فمن وجهين :

أحدهما – أن يقولوا : إن أهل اللغة ما استعملوا هذه الأسامى فيما نقول إنه
١/٧ مجاز فيه ، كاسم الأسد فى الشجاع واسم الحمار فى البليد / – وهذه مكابرة لا يرتكبها أحد .

والآخر – أن يقولوا إن أهل اللغة استعملوا اسم الحمار فى البليد لكنهم قالوا إن اسم الحمار كما هو موضوع للبهيمة المخصوصة ، فهو موضوع للبليد . وهو أيضاً بعيد ، لأنا نعلم – كما نعلم باضطرار[1] أن أهل اللغة استعملوا اسم الحمار فى البليد – نعلم باضطرار[2] أيضاً أنهم استعملوه فى البليد تبعاً وتشبيهاً له بالبهيمة ،

(١ – ٢) فى الأصل كذا : « باضطرار » . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٢٩ : انظر فيما بعد ص ٦٤ . وسيأتى فيما بعد (ص ٢٨ و٢٩ و٣٠) استعمال كلمة « اضطراد » فى مجال الحقيقة والمجاز أيضاً . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٣٢ – ٣٣ وما بعدهما . وفى مختار الصحاح : اطَّرد الشيء اطراداً تبع بعض بعضاً وجرى – نقول : اطرد الأمر أى استقام . والأنهار تطَّرد أى تجرى .

وأن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة ، فالبهيمة تستحق هذا الاسم لكونه موضوعاً لها ، والبليد يستحقه لأنه شابهها ، فاستحق اسمها[١] – دلَّ عليه أن قائلاً لو قال « رأيت حماراً » فهم منه البهيمة المخصوصة دون البليد ، ولو كان الاسم موضوعاً لهما لكان لا يسبق إلى فهم السامع عند الإطلاق أحدهما دون الآخر .

فإن قيل : لما كانت الحقائق تعم المسميات ، فلماذا تجوزوا بها عن محالها – قلنا لوجوه :

منها – أن فى المجاز من الفصاحة والمبالغة فى الوصف ما ليس فى الحقيقة – ألا ترى أنه متى وصفنا الرجل البليد بأنه حمار ، كان أبلغ فى الإبانة عن معنى البلادة ، من وصفنا له بأنه بليد .

ومنها – أن المجاز قد يكون بضرب حذف ، فيستعمل طلباً للتخفيف .

ومنها – أن الطباع قد تنفر عن بعض المعانى ، فيتجافى الناس عن التصريح بذلك ، فيكنون عنه باسم غيره ، كالحدث المكنى عنه باسم الغائط .

وغير ذلك .

وأما الاختلاف فى العبارة :

فبأن سلموا أن أهل اللغة استعملوا اسم الحمار فى البليد وأن اسم الحمار غير موضوع للبليد ، فاستحقاق البليد لهذا[٢] الاسم ليس كاستحقاق البهيمة . لكنهم قالوا : إذا عنى به البليد [فـ] لا نسميه مجازاً ، بل نسميه مع القرينة حقيقة – فنقول لهم : لما سلمتم معنى المجاز ، لم امتنعتم من تسميته مجازاً ؟

---

(١) فى الأصل كذا : « باسمها » .

(٢) فى الأصل : « بهذا » .

فإن قالوا : لأن أهل اللغة لم يسموه[١] بذلك – قلنا : أولاً – هذا ممنوع ،
٢/٧ فإن أهل اللغة قالوا فى كتبهم : هذا الاسم حقيقة ، وهذا الاسم مجاز / . ثم إن لم يسمه أهل اللغة بذلك ، لم يمتنع وضع اسم له ، ليمتاز به [عن] غيره – ألا ترى أن أهل النحو سموا الضمَّة المخصوصة « رفعاً » والفتحة « نصباً » وإن لم يسمه أهل اللغة بذلك ، ولم يلحقهم بذلك عيب ، بل حَسُنَ منهم ذلك ، ليكون أداة لهم فى ضبط لغتهم[٢] – فكذا هذا .

وقوله : إنَّا نسميه مع القرينة حقيقة – قلنا : هذا إن صح ، فلا يمنع إطلاق اسم المجاز عليه على الانفراد . على أن وصف الكلام بأنه حقيقة أو مجاز راجع إلى اللفظ ، والقرينة قد تكون شاهد حال أو غيره مما لا يكون فعلاً للمتكلم ، فلا يجوز وضعه فى الحقيقة والمجاز[٣] .

٩ – باب فى : حُسن دخول المجاز فى كلام الله تعالى ، وأن الله قد تكلم به :

ذهب الأكثرون إلى حُسن ذلك ، وثبوته .

وذهب [بعض] أصحاب الظاهر[٤] إلى منع ثبوت ذلك .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وخاطبنا به ، فاقتضى إنزاله القرآن بلغة العرب أن يخاطبنا بمثل ما يخاطب به

---

(١) فى الأصل : « لم يسمه » .

(٢) كذا تبدو فى الأصل وهى غير واضحة لأنها مطموسة .

(٣) فى الهامش كذا : خ « فلا يجوز وصفه بالحقيقة والمجاز » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٠ – ففيه : « ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه وتعالى قد خاطبنا فى القرآن بالمجاز ، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك » . وفى الأصل : « وذهب أصحاب الرأى » . انظر : السرخسى ، الأصول ، ١ : ١٧٠ وما بعدها والكلوذانى ، التمهيد ، ١ : ٨٠ وما بعدها .

بعضهم بعضاً ، ومعلوم أنه قد يقع فى مخاطباتهم المجاز كما يقع فيها الحقيقة ، فحَسُنَ من الله تعالى أن يتكلم بالمجاز أيضاً ، إلا ما فيه تنفير ، كالكلام السخيف[١] الذى ينسب قائله إلى العِىّ[٢] ، ومعلوم أن المجاز ليس هذا سبيله ، بل أكثر الفصاحة يظهر بالمجاز .

فإن قيل : المجاز لا ينبىء عن المراد بنفسه ، فورود القرآن به يؤدى إلى الالتباس كما ذكرنا ، وذلك لا يجوز على الله تعالى – قلنا : نحن لا نجوز التكلم بالمجاز إلا بقرينة ، وعند وجود القرينة يزول الالتباس .

فإن قيل : إن التكلم بالمجاز يشعر بالعجز عن التكلم بالحقيقة ، وذا لا يجوز على الله تعالى – قلنا : إنما يشعر بذلك لو[٣] لم يجز التكلم بالمجاز مع القدرة على التكلم بالحقيقة ، فأما إذا جاز ذلك فلا ، وقد دللنا على جواز ذلك ، لما فى المجاز من زيادة الفصاحة والمبالغة فى الوصف والاختصار فى الكلام ، على ما بيّنا .

١/٨ فإن قيل : لو حَسُنَ من الله تعالى أن يتكلم / بالمجاز ، لجاز أن يسمى الله تعالى متجوِّزاً[٤] ومستعيراً – قلنا : إنما لا يجوز إطلاق اسم المتجوز على الله تعالى من ارتكاب الحرام ومباشرة القبيح ، فإن اسم المتجوِّز فى العرف مستعمل فى ذلك ، وكذا إطلاق اسم المستعير ، [لا يجوز ، لأنه] يوهم ما لا يجوز على الله تعالى ، وهو أن يستأذن غيره لينتفع بملكه ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

هذا دليل الجواز .

---

(١) سَخُفَ الشىءُ سُخْفاً وسخافة رقَّ وضعف . وسَخُفَ العقلُ ضعف فهو سخيف – المعجم الوسيط .

(٢) العِىُّ ضد البيان – مختار الصحاح .

(٣) فى الأصل : « أن لو » .

(٤) تجوَّز فى الكلام تكلم بالمجاز . وتجوَّز فى الأمر احتمله وأغمض فيه – المعجم الوسيط . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٣١ .

والدليل على أن الله تعالى قد تكلم بالمجاز – قوله تعالى : ﴿ فَوجَدا فيها جِداراً يُرِيدُ أنْ يَنْقضَّ فَأقامَه ﴾[١] : أطلق اسم « المريد » على الجدار ، وهذا مجاز من الكلام . وقوله تعالى : ﴿ وجاءَ ربُّك ﴾[٢] وهذا مجاز أيضاً ، إلى غير ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الأسامى فى اللغة مجاز عن هذه المعانى ، لكن لما استعملها الله تعالى فيها صارت منقولة إليها ، وصارت حقيقة شرعية ، كاسم الصلاة والحج وغيره – قلنا : لو كان الأمر كذلك لكان يسبق إلى أفهام أهل الشرع عند سماع هذه الألفاظ معانيها التى أرادها الله تعالى ولا يحتاج إلى القرينة ، كما فى اسم الصلاة والحج ، ومعلوم أنه لا يسبق إلى أفهام أهل الشرع عند سماع هذه الألفاظ تلك المعانى إلا بقرينة ، فعلم أنه مجاز فيها .

١٠ – باب فى : ذكر ما يفصل بين الحقيقة والمجاز :

اعلم أن الحقيقة تنفصل عن المجاز بحكم يختص[٣] كلَّ واحد منهما .

فمن حكم الحقيقة أن تطَّرد[٤] فى فائدتها على الحد الذى يفيدها ؛ إما مطلقة أو مشروطة[٥] ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . مثال المطلقة : قولنا : « طويل » :

---

(١) سورة الكهف : ٧٧ .

(٢) سورة الفجر : ٢٢ – ﴿ وجَاءَ ربُّك والمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ .

(٣) اختص الشيءُ خَصَّ . واختصَّ به انفرد . واختص الشيءَ اصطفاه واختاره . واختصَّ فلاناً بكذا خصَّه به . واختصَّ الشيءَ لنفسه خصَّها به (المعجم الوسيط) .

(٤) اطَّرد تتابع وتسلسل . واطَّرد الكلام أو الحديث جرى مجرى واحداً متسقاً (المعجم الوسيط) .

(٥) لعل الأظهر أن تكون العبارة : « أن تطرد فى فائدتها إلى الحد الذى يفيدها : مطلقة أو مشروطة ... » .

يفيد ما اختص بالطول أىّ جسم كان . ومثال المشروطة : قولنا[١] « أبلق »[٢] يفيد ما اجتمع فيه السواد والبياض بعد أن كان فى الخيل خاصة .

وأما المجاز فلا يجب اطراده – ألا ترى أن وصفنا الرجل الطويل بأنه نخلة : لما كان بطريق المجاز ، لا يجب اطراده ، حتى لا يسمى ما عدا الرجل من الأجسام الطوال نخلة .

ثم الحقيقة إنما يجوز اطرادها دون المجاز / لوجهين : ٢/٨

أحدهما – أن واضع اللغة إنما وضع الاسم لما شاهده من المعانى . فلو قلنا لا يجب اطراده لانقطعت[٣] اللغة ، وهذا لا يجوز ، ولا كذلك المجاز . لأن الحقائق مستوعبة للمسمَّيات ، فلا يلزم من نفى اطراد المجاز انقطاع اللغة .

والثانى – أنا نعلم أن أهل اللغة إنما وضعوا اسم « الطويل » لما شاهدوه من الجسم[٤] ، لاختصاصه بالطول . وكل جسم حصل فيه الطول يجب اطراد الاسم فيه – هذا معنى قولنا : إن القياس يجرى فى الحقائق ، ولا كذلك المجاز ، لأن أهل اللغة ما وصفوا الرجل الطويل بأنه نخلة لاختصاصه بالطول فقط ، بل لشدة اهتمامهم به ، فدعاهم شدة اهتمامهم بذلك إلى المبالغة فى وصفه بالتشبيه بغيره[٥] ، ولا يجب تحقيق ذلك فى كل طويل .

فإن قيل : أليس أن المجاز يطرد فى نوعه حتى يسمى كل رجل طويل « نخلة » – قلنا : إن عنيت باطراد المجاز هذا ، فلا نأبى ذلك ، وإنما نعنى بنفى

---

(١) فى الأصل كذا : « قلنا » .

(٢) فرس أبلق أى فيه سواد وبياض – انظر المعجم الوسيط . والبلق سواد وبياض (مختار الصحاح) .

(٣) كذا أيضاً فى المعتمد ، ١ : ٣٦ .

(٤) لعل العبارة : « من بعد رأس الجسم » إذ هى غير ظاهرة .

(٥) قد تكون « لغيره » .

اطراد المجاز أن يقرَّ فى نوعه ولا يتعداه ، ولهذا لا يسمى كل طويل « نخلة » ، ولا كذلك الحقيقة : فإن أهل اللغة متى سموا الرجل الذى حصل فيه السواد « أسود » بطريق الحقيقة يجب اطراده ، حتى يسمى كل الأجسام التى حصل فيها السواد « سُوداً »[١] .

ومما يفصل به بين الحقيقة والمجاز أنه إذا كان يسبق إلى فهم السامع عند سماع اللفظ معنى من المعانى دون القرينة ، كان حقيقة فيه . وإذا كان لا يسبق إلى فهمه عند سماع اللفظ معنى إلا بقرينة كان مجازاً فيه . وإنما كان كذلك ، لأن السامع لولا أنه اضطر[٢] فى أن الواضعين وضعوا الاسم بذلك المعنى ، لكان لا يسبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره ، ومن حكم الحقيقة أن يحمل اللفظ على حقيقته ولا يعدل إلى المجاز إلا بقرينة صارفة ، لأن الواضع إنما وضع الاسم لمعنى يتوسل به إلى غرضه بالإبانة عن ذلك ، فلو لم يحمل عليه بغير قرينة بطل كونه دلالة
١/٩ على الغرض [و] وسيلة إلى المراد بنفسه ، وفيه نقض / الغرض بالمواضعة — والله أعلم .

١١ – باب – بيان طريق المجاز ووجوهه :

نعنى بطريق المجاز الأمر المصحح للمجاز والمُحسن للتكلم به . وذلك هو الاختصاص بين المستعار له والمستعار عنه ، أعنى اختصاصاً لأجله يُعرف المستعار له من المستعار منه ، ودلالة ذلك من وجهين :

أحدهما – أن الفصاحة والبلاغة غرض مطلوب فى المجاز ، فإنا وجدنا أهل اللغة استعملوا المجاز فى أشعارهم وخطبهم ومحاوراتهم لتحقيق معنى البلاغة والفصاحة ، ومعنى البلاغة والفصاحة يحصل بتعريف الشىء باسم غيره .

(١) سُودٌ جمع أسود (المعجم الوسيط) .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٢ « اضطر » . واضْطُر إلى الشىء أُلجىء إليه (مختار الصحاح) .

وقد يحتاج إلى ذلك للمبالغة فى الوصف ، أو للاختصار فى الكلام ، أو للتحاشى عن التصريح بذكر المستعار له ، لما فيه من كراهة الطبع ، كما ذكرنا من قبل[١] ، وكان تعريف الشيء بذكر غيره بطريق المجاز من وجوه الفصاحة ، إلا أن كل شيء يذكر ، لا يعرف به غيره ، إذا لم يكن بينهما ضرب اتصال ونوع اختصاص معرِّف . ولهذا لا يحسن إطلاق اسم السماء على الأرض واسم الأرض على السماء . فإذا كان بين الشيئين هذا النوع من الاتصال والاختصاص حَسُنَ استعمال اسم أحدهما فى الآخر مجازاً ، فثبت أن الاختصاص المعرِّف طريقُ المجاز ، إلا أن لذلك وجوهاً : منها – المشابهة فى المعنى الخاص ، كما فى الأسد مع الشجاع ، والحمار مع البليد . ومنها – المجاورة كما فى قولنا : جرى النهر ، وسال الميزاب . ومنها – السببية ، والمسببية ، وغير ذلك .

والوجه الثانى – أن للمجاز وجوهاً كثيرة مختلفة الصور اتفقت فى الاشتمال على ما ذكرنا من الاتصال والاختصاص ، وذلك يدل على أن المصحح للمجاز فى الكل هذا . بيان ذلك – أن المجاز قد يكون للمشابهة بين الشيئين . وقد يكون للمجاورة بينهما كما ذكرنا . وقد يكون لأجل السببية والمسببية ، فإن اسم السبب قد يُستعار للمسبَّب ، كما فى قوله تعالى : ﴿ يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُم مِدْرَاراً ﴾[٢] /
أى المطر . ويقال : سقط السماء أى المطر . وقد يستعمل اسم المسبب للسبب ٢/٩
كقوله تعالى : ﴿ إِنِّى أَرَانِى أَعْصِرُ خَمْرَاً ﴾[٣] . وقال تعالى : ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً ﴾[٤] : المراد به قلة السرور وكثرة الحزن ، لأنهما مسببان

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٢٥ .

(٢) سورة هود : ٥٢ . وسورة نوح : ١١ . ودَرَّ كَثُرَ . ودرَّت السماءُ بالمطر صبته كثيراً . والمِدْرار الكثير الدَّرِّ (للذكر والأنثى) يقال : سَحاب مدرار كثير السَّحِّ ، وعين مِدْرار كثيرة الدمع (المعجم الوسيط) . وسماء مِدْرار تَدُرُّ بالمطر (مختار الصحاح) .

(٣) سورة يوسف : ٣٦ .

(٤) سورة التوبة : ٨٢ .

للسرور والحزن . وقوله تعالى : ﴿ وامْرأتُه قائمةٌ فَضَحِكَتْ ﴾(١) أى تعجبت ، لأن الضحك مسبب التعجب . وقد يطلق اسم المدلول على الدليل [فـ] يقال : « سمعت علم فلان » أى عبارته الدالة على علمه . وقد يطلق اسم الآلة على الفعل كما فى قوله تعالى : ﴿ بِلسَانٍ عَرَبِىٌّ مُبِينٍ ﴾(٢) . وقد يطلق اسم الفاعل على الفعل والمصدر كقولهم : « لحقته لائمة » أى ملامة ولوم . وقد يطلق اسم الفاعل على المفعول كقوله تعالى : ﴿ فى عِيشَةٍ رَاضِيةٍ ﴾(٣) أى مرضية . وقد يطلق اسم الفعل على المفعول كقولهم : « هذا الدرهم ضرب فلان » و « هذا الثوب نسج فلان » . وقد يطلق اسم المكان على المتمكن فيه بطريق الحذف ، كقوله تعالى : ﴿ واسْأَلِ القَرْيةَ ﴾(٤) . وقد يطلق اسم الشىء على ضده المختص بكونه ضدًّا له ، كما يقال للَّديغ(٥) سليم وللأعمى بصير . وقد يطلق اسم بعض الشىء على كله كقوله تعالى : ﴿ فَتحْرِيرُ رَقَبةٍ ﴾(٦) . ويقال : « فلان يملك كذا رأساً من الغنم » – فثبت أن المجاز يستعمل فى وجوه كثيرة مختلفة الصور ، مع اتفاقها فى نوع اختصاص معرَّف ، فعلم أنه المصحح للمجاز فى الكل .

فإن قيل : ما أنكرتم أن استعمال المجاز ليس له طريق معين ، بل هو تابع للاختيار ، فكل من اختار استعمال شىء فى غيره ، يصح منه ذلك – ألا ترى أن الله تعالى أطلق اسم المريد على الجدار بقوله تعالى : ﴿ جِداراً يُرِيدُ أَنْ

---

(١) سورة هود : ٧١ .

(٢) سورة الشعراء : ١٩٥ .

(٣) سورة الحاقة : ٢١ . وسورة القارعة : ٧ ﴿ فهُو فى عِيشَةٍ رَاضِيةٍ ﴾ . وفى الأصل : « عيشة » دون « فى » .

(٤) سورة يوسف : ٨٢ .

(٥) اللّديغ : من عضته الحية (المعجم الوسيط) .

(٦) سورة النساء : ٩٢ . وسورة المائدة : ٨٩ . وسورة المجادلة : ٣ .

يَنْقَضَّ ﴾[1] وأى اختصاص بين المريد والجدار – قلنا : الدليل على اشتراط ما ذكرنا من الاختصاص المعرِّف للمجاز أنَّ فهم الشيء باسم غيره لا يحصل . وأما ما ذكر من المثال – قلنا : هذا إطلاق اسم المريد على الجدار الذى قرب سقوطه وانهدامه ، وبينه وبين المريد اختصاص مشابهة ، لأن الإرادة هو المعنى الذى يوجب تخصيص الشيء بالوجود ، والجدار الواهى المائل قرب سقوطه ،
وأوجب ذلك اختصاص سقوطه وانهدامه بالوجود ، فكأنه / أراد انقضاض نفسه ١/١٠
وانهدامه ، فجاز استعمال المجاز فيه .

فإن قيل : من جملة وجوه المجاز المشابهة فى المعنى الخاص كما ذكرتم ، فهل يشترط فى هذا الوجه شرط آخر وراء نفس المشابهة ، وهو أن يكون المعنى فى المستعار منه أبلغ حتى يصح المجاز ؟ قلنا : نعم فيه شرائط : بعضها شرط صحة المجاز ، وبعضها شرط كمال الفصاحة فيه :

أما الأول – فمن شروطه أن يكون المعنى خاصاً فى المستعار منه أعنى أنه يوجد فيه ، وعلى الحد الذى يوجد فيه لا يوجد فى غيره ، كالشجاعة فى الأسد .

ومن شرطه – أن يكون المعنى فى المستعار منه ظاهراً ، كالشجاعة فى الأسد ، لا كالبَخَر[2] فيه .

وأما كون المعنى فى المستعار منه أبلغ – فهو شرط كمال الفصاحة والبلاغة ، كما فى الأسد مع الشجاع ، والحمار مع البليد ، لا شرط نفس الاستعارة ، لما مر أن معنى المجاز والمطلوب منه قد يحصل بدونه ، لما مر من الوجوه .

والله تعالى أعلم .

---

(١) سورة الكهف : ٧٧ – راجع فيما تقدم ص ٢٧ – ٢٨ .

(٢) البَخَر بفتحتين نَتْن الفم (مختار الصحاح) – الرائحة الكريهة من الفم (المعجم الوسيط) .

٢

باب

فى – بيان أن اللغات توقيفية أو اصطلاحية

نبين معنى اللغة ، ومعنى الكلام ، واللفظ ، والنطق – أولاً ، فنقول :

اللغة – اسم لضرب مخصوص من ترتيب الحروف الدالة على المعانى ، بحكم الوضع .

وإنما شرطنا كونها حروفاً ودلالتها بحكم الوضع ، لأن الضحك والبكاء يدلان على الحزن والفرح ، وصياح الديك يدل الدجاجة على استدعائها لالتقاط الحب ، ولا يسمى ذلك لغة .

إذا ثبت هذا – [فـ] نقول : اختلاف اللغات من التركية والهندية والعربية باختلاف ترتيبها ، فإن أهل كل لغة رتبوا عين هذه الحروف ، لكن ترتيباً مخالفاً للآخر ، وتركيباً مبايناً لتركيب الآخر .

وأما **الكلام** – فهو مأخوذ من الكلم ، وهو الجرح الذى يؤثر فى نفس المجروح ، ومن كلم غيره فقد أثر فى قلبه بتفهيم غرضه ، فيسمى ذلك كلاماً .

وأما **اللفظ** – فأصله الرمى – يقال : « لفظت الناقة » إذا رمت مِنْ فيها /
٢/١٠ ما التقمت من الحشيش ، ويقال : « لفظ البحر بالجيفة » إذا رمى بها . فالواحد منا إذا تكلم فكأنه يرمى ، فسمى قوله « لفظاً » . وأما كلام الله تعالى ، فلا يوصف به على الحقيقة ، إلا أنه اشتهر فى العرف إطلاق اسم اللفظ على القول ، حتى لا يفهم منه سواه ، فيصح قول القائل : « لفظ الآية كذا » و « لفظ القرآن كذا » .

وأما النطق – فهو إحكام العبارة . سميت المِنْطَقة[١] بها ، لأن الرجل يشد بها وسطه ويُحكمه . وهذا يتحقق فى القول الصادر عن الله تعالى ، إلا أنا لا نطلق ذلك عليه ، لعدم التعبد به والاستغناء عنه .

• • •

إذا ثبت هذا – [فـ] نقول :

اختلف الناس : أن اللغات توقيفية أو اصطلاحية ؟

قال بعضهم : إنها كلها اصطلاحية .

وقال بعضهم : إنها كلها توقيفية ..

وقال بعضهم : بعضها توقيفية ، وبعضها اصطلاحية .

فالأولون – ذهبوا فى ذلك إلى التعلق بقوله تعالى : ﴿ وعَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ كُلَّها ﴾[٢] : أخبر أن الأسماء كلها تعليم لآدم عليه السلام من الله تعالى . ولأن الاصطلاح على إبانة معنى بلفظ ، من غير تقدم لغة ، محال .

وأما الفريق الثانى – [فـ] ذهبوا فى ذلك إلى التعلق بقوله تعالى : ﴿ وما أَرْسَلْنا مِنْ رَسولٍ إلّا بِلسانِ قَوْمِه ﴾[٣] – وهذا يستدعى سابقة الاصطلاح على لغة ، لأنه لو أخذت الأسامى سماعاً من الرسول لم يتحقق مجىء الرسول بلسانهم ،

---

(١) المِنْطَق والمِنْطَقة والنِّطاق حزام يُشَدُّ به الوسط (المعجم الوسيط) .

(٢) سورة البقرة : ٣١ . راجع فى تفسيرها : الطبرى ، جامع البيان ، طبعة المعارف بمصر ، جـ ١ ص ٤٨٢ وما بعدها . وابن عطية ، المحرر الوجيز ، الطبعة الأولى ، الدوحة ، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٧ م ، جـ ١ ، ص ٢٣٣ – ٢٣٥ .

(٣) سورة إبراهيم : ٤ . راجع فى تفسيرها : الطبرى ، جامع البيان ، طبعة المعارف ، جـ ١٦ ، ص ٥١٦ . وابن عطية ، المحرر الوجيز ، جـ ٨ ، ص ١٩٨ – ٢٠٠ .

ولأنه لو لم يكن لهم لغة يتفاهمون بها لا يفهمون قول الرسول ، فلا يفيد إرسال الرسول إليهم .

وأما الفريق الثالث – [فـ] ذهبوا فى ذلك إلى أن قدراً منه يحتاج إليه بالتوقيف ليحصل البنية(١) ، والبحث على الاصطلاح . وكان ذلك توقيفاً ، والثانى بعده اصطلاحاً .

هذا بيان الأقاويل – ونحن نقول :

الكلام فى ذلك : إما أن يقع فى الجواز ، أو الوقوع .

أما الجواز – فكل هذه المذاهب فى حيز الجواز ، والإمكان :

أما الأول – فلأن من الجائز أن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف ، بحيث /
١/١١ يسمعها واحد أو جماعة ، ويخلق فيهم العلم الضرورى : أنه قصد به الدلالة على المسميات .

وأما الثانى – [فـ] بأن يجمع الله تعالى دواعى جماعة يصطلحون عليه . وطريق ذلك أن يركب هذه الحروف ، ويؤلف العبارات ، ويريد به معنى ، ويعرف المخاطب بالإشارة معها أو بتكرار اللفظ ، كما يفعل الوالدان بالولد الطفل ، وكما يفعله الأخرس بإعلام ما فى ضميره بالإشارة وغير ذلك .

وأما الثالث – فإذا ثبت جواز كل واحد من هذين القولين ، [فقد] ثبت جواز الثالث ، لأنه مشتمل عليهما(٢) .

هذا هو الكلام فى الجواز .

---

(١) بنى الشىءَ أقام جداره ونحوه . واستعمل مجازاً فى معان كثيرة تدور حول التأسيس والتنمية – يقال : بنى مجده وبنى الرجال . والبِنْية ما بنى وهيئة البناء (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل : « عليها » .

وأما الكلام فى الوقوع – فالصحيح أن لا يحكم بواحد من الأقاويل فى ذلك ، لأنه لا يعرف إلا بنقل متواتر أو مشهور ، ولم يوجد .

وأما الآية التى تعلق بها الفريق الأول – [فقد] اختلف أهل التأويل فى تفسيرها(١) :

قال بعضهم : المراد من الأسماء المسميات ، يعنى : علمه حقائق الأشياء وخواصها .

وقال بعضهم : المراد منه أسماء أجناس الحيوان من الجن والإنس وغيرهما – دلّ عليه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُم على المَلائِكَةِ فقال أَنْبِئُونى بأَسْماءِ هؤلاءِ إنْ كُنتم صَادِقِينَ ﴾(٢) .

وقال بعضهم : المراد منه أسماء الملائكة .

ثم نقول : يحتمل أن المراد إلهامه وتحريك دواعيه إلى وضع الأسماء والهداية إلى اصطلاحها . فيضاف ذلك إلى الله تعالى بجهة التعليم . ولئن كان ذلك تعليماً للأسامى حقيقة ، لكن يحتمل أنها كانت موضوعة باصطلاح من قَبله من الملائكة والجن ، فعلمه الله تعالى ذلك(٣) .

وأما الآية التى تعلق بها الفريق الثانى – [فـ] قلنا : المراد منها – والله أعلم – رسول أرسل إلى قوم لهم لسان وتقدم لغة ، وتقديره : إلا بلسان قومه إن كان لهم لسان . ولأن المراد منه الرسل بعد آدم عليه السلام ، ليكون فى كل زمان قوم(٤) يرسل إليهم . وأما آدم عليه السلام ، [فـ] حين خلق لم يكن له قوم ، وبعد زمان آدم عليه السلام ثبتت اللغات ، إما توقيفاً أو اصطلاحاً(٥) – والله أعلم .

---

(١) راجع فى ذلك : الطبرى وابن عطية المشار إليهما فيما تقدم فى الهامش ٢ ص ٣٥ .
(٢ – ٣) سورة البقرة : ٣١ . وراجع : الطبرى وابن عطية المشار إليهما فيما تقدم فى الهامش رقم ٢ ص ٣٥ .
(٤) فى الأصل : « قوما » .
(٥) راجع : الطبرى وابن عطية المشار إليهما فيما تقدم فى الهامش ٣ ص ٣٥ .

٣

بــاب

الحـــــروف(١)

٢/١١ اعلم أن الكلام ينقسم / إلى : اسم ، وفعل ، وحرف .

فالاسم – ما يدلُّ على معنى غير مقترن بزمان ، كقولنا : دار وفرس .

والفعل – ما يدل على معنى مقترن بزمان ، كقولنا : ضرب يضرب .

والحرف – ما يفيد اتصال فائدة بفائدة ، كقولنا : « رأيت زيداً وعمراً » . فحرف الواو ههنا يفيد اتصال فائدة قولنا : رأيت زيداً ، بعمرو(٢) .

غير أن كل واحد من الحروف يختص بزيادة فائدة . وهى أنها تنبىء عن كيفية الاتصال .

وإذا ثبت [ـت] هذه القاعدة – [فـ] لا بد أن يتغير فوائد الخطاب بالحروف الداخلة عليه ، وكان أكثر الغرض بهذا الكتاب ، ذكر الخطاب الذى يستدل به على الأحكام ، فأوجب ذلك أن نتكلم فى الحروف أولاً . ثم فى سائر الخطابات من الأمر والنهى ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمبين ، وما يتصل بذلك ، والناسخ والمنسوخ وما يتعلق بذلك – فنقول :

---

(١) راجع كتاب : « معانى الحروف » للرمانى النحوى (٣٨٤ هـ) تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة .

(٢) المعنى ظاهر وهو : اتصال رؤية عمرو برؤية زيد . أى يفيد زيادةً على رؤية زيد رؤية عمرو . وبعبارة أخرى : يفيد زيادة رؤية عمرو على رؤية زيد . وفى الصفحة المقبلة : « أفاد أنهما اشتركا فى الرؤية » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٨ : « فيفيد أنهما اشتركا فى الرؤية » .

أما الحروف [فـ] منها :

حرف الواو :

– وهى تستعمل للجمع والاشتراك فقط ، كقولك « رأيت زيداً وعمراً » : أفاد[١] أنهما اشتركا فى الرؤية .

– وقد تستعمل للاستئناف ، كما فى قوله تعالى : ﴿ وما يَعْلَمُ تأْوِيلَه إلّا اللهُ والرَّاسِخُونَ فى العِلْمِ يَقولُونَ ﴾[٢] إذا وقع الابتداء بقوله : « والراسخون » .

– وقد تستعمل لتحسين النظم وتزيين الكلام ، كما فى قوله تعالى : ﴿ ولقد آتَيْنا مُوسى وهَارونَ الفُرْقانَ وضِياءً ﴾[٣] أى ضياء . وليس هو للابتداء وللعطف ، بل هو وصف القرآن بكونه ضياء . وقد يسميه بعض أهل اللغة « واو لغو » ، لكنا كرهنا ذلك ، لكونه مستعملاً فى القرآن .

– وقيل : إنه قد يكون بمعنى « أو » كما فى قوله تعالى : ﴿ أُولِى أَجْنِحةٍ مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ ﴾[٤] ومعناه : أو ثلاث أو رباع . إلا أنا نقول إنه للجمع فى هذا الموضع ، لأن الله تعالى وصف جنس الملائكة بأنهم أُولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع ، فاقتضى أن يكون البعض على الصفة الثانية والبعض على الصفة الثالثة ،

---

(١) فى الأصل كذا : « أفادا » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٨ : « فيفيد » .

(٢) سورة آل عمران : ٧ : ﴿ ... وما يَعْلمُ تأْويلَه إلّا اللهُ والرَّاسخُونَ فى العِلْمِ يَقولُونَ آمنَّا به كُلٌّ مِنْ عند ربِّنا وما يَذَّكَّرُ إلّا أُولوا الألبابِ ﴾ .

(٣) سورة الأنبياء : ٤٨ : ﴿ ولقد آتَيْنا مُوسى وهارونَ الفُرْقانَ وضِياءً وذِكْراً للمُتَّقِينَ ﴾ .

(٤) سورة فاطر : ١ : ﴿ الحمدُ للهِ فاطِرِ السَّمواتِ والأرضِ جاعِلِ المَلائكةِ رُسلاً أُولى أَجْنحةٍ مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ يَزيدُ فى الخَلْقِ ما يَشاءُ إنَّ اللهَ على كُلِّ شئٍ قَديرٌ ﴾ .

راجع : أصول السرخسى ، ١ : ٢٠٠ – ٢٠٧ . وكشف الأسرار ، ٢ : ١٢٢ وما بعدها .

فأفاد الجمع أى اجتمع ذلك فى كل الملائكة ، ولا خلاف فى كل الملائكة ،
١/١٢ إنما الخلاف / فى أن الواو العاطفة فى الأصل لأى معنى ؟ .

فعندنا – للجمع المطلق من غير التعرض للترتيب والقران .

وقال بعض الشافعية – إنها للترتيب .

دليلنا فى ذلك : أن من قال لغيره « رأيت زيداً وعمراً » – هذا لا يفيد تقديم رؤية زيد على رؤية عمرو – ألا ترى أنه لو قال « وعمراً بعده » أفاد فائدة مجددة . ولأنها لو أفادت الترتيب لكان قوله « رأيت زيداً وعمراً قبله – أو معه » مجازاً أو مناقضة من الكلام ، كقول القائل : « رأيت زيداً ثم عمراً معه – أو قبله » ، وأهل اللغة لم يجعلوا هذا مجازاً من الكلام ولا مناقضة ، فدل أنها لا تفيد الترتيب .

دليل آخر : إن أهل اللغة قالوا إن واو العطف فى الأسماء المختلفة يجرى مجرى واو الجمع وياء التثنية فى الأسماء المتفقة . لأنهم متى لم يتمكنوا من الجمع فى الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا واو العطف ليفيد الجمع والاشتراك . ثم قول القائل « رأيت الزيدين » أو « جاءنى الزيدون » لا يقتضى الترتيب بل يقتضى الاشتراك والجمع المطلق ، فكذا قوله : « رأيت زيداً وعمراً وبكراً وخالداً » يفيد ذلك أيضاً .

فإن قيل : لا يمتنع أن تكون الواو العاطفة تجرى مجرى واو الجمع فى إفادة الجمع والاشتراك ، ثم تختص بإفادة الترتيب ، كـ – ثم والفاء : فإنهما يجريان مجرى واو الجمع فى إفادة الجمع ، ثم يختصان بزيادة فائدة وهو الترتيب – قلنا : أهل اللغة خصوا الواو العاطفة فى أنها تجرى مجرى واو الجمع ، ولو كانت مفيدة للترتيب ، كـ – ثم والفاء ، لقالوا ذلك فى : ثم والفاء ، ولما قالوا ذلك فى الواو دون ثم والفاء – عرفنا أنه يفيد الاشتراك فقط .

والذاهبون إلى الترتيب قالوا : إن قول القائل : « رأيت زيداً وعمراً » يفيد تقديم رؤية زيد على رؤية عمرو أولاً ، لما بدأ بالإخبار برؤية زيد .

دل عليه قوله تعالى : ﴿ ارْكَعُوا واسْجُدُوا ﴾[(١)] . وقوله تعالى : ﴿ إنَّ الصَّفا والمَرْوةَ مِنْ شَعائرِ اللهِ ﴾[(٢)] للترتيب . فعلم أن الواو فى الأصل للترتيب / .

والجواب : ٢/١٢

أما الأول – قلنا : هذا يقتضى أن يكون الترتيب مستفاداً بالبداية بالإخبار برؤية زيد لا بحرف الواو ، والكلام فيه . ولأنه يلزم هذا القائل أن قول القائل « رأيت زيداً . رأيت عمراً » يفيد الترتيب . ثم نقول : لا يمتنع أن يكون غرضه الإخبار برؤية زيد ثم بدا له أن يخبر برؤية عمرو فأخبر به ، أو يحتمل أنه بدأ بالإخبار برؤية زيد لمحبته . أو لأن اهتمامه بالإخبار برؤية زيد أشد . أو لأن اهتمامه بالإخبار برؤيتهما على السواء ، إلا أنه بدأ بما اتفق .

وأما الثانى – قلنا : استفدنا الترتيب فى هذه المواضع بدلالة منفصلة – وهو بيان النبى عليه السلام قولاً وفعلاً . وكذا فى السعى بين الصفا والمروة ، فإن الصحابة رضى الله عنهم أشكل عليهم ذلك ، فسألوا رسول الله ﷺ فقال[(٣)] : « ابدأوا بما بدأ الله تعالى » . وهذا دليلنا ، لأن الواو لو كان للترتيب لما أشكل عليهم ذلك .

ومنها – حرف « أو » :

وهى مستعملة :

– بمعنى التخيير ، كقولك : « جالس زيداً أو عمراً » : كنت خيرته فى المجالسة مع كل واحد منهما .

– وبمعنى التشكيك ، كقولك : « سلمت على زيد أو عمرو » . وكنت شككت فيمن سلمت عليه .

---

(١) سورة الحج : ٧٧ : ﴿ يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا واسْجُدوا واعْبُدوا ربَّكم ﴾ .

(٢) سورة البقرة : ١٥٨ : ﴿ إنَّ الصَّفا والمَرْوةَ مِنْ شَعائرِ اللّهِ ﴾ .

(٣) فى الأصل : « فقالوا » . انظر السرخسى ، الأصول ، ١ : ٢٠٢ .

– وبمعنى « ولا » ، بأن دخلت بين الشيئين فى النفى : قال الله تعالى : ﴿ ولا تُطِعْ منهم آثِماً أو كَفُوراً ﴾[١] . معناه : ولا كفوراً .

– وبمعنى كلمة « حتى » ، بأن دخلت بين النفى والإثبات – قال الله تعالى : ﴿ ليسَ لكَ مِنَ الأمرِ شىءٌ أو يَتوبَ عليهم ﴾[٢] . بمعنى حتى يتوب عليهم ، وتقول للغريم : « لا أفارقك أو تعطينى حقى » بمعنى « حتى » .

وحاصله أن هذه الكلمة فى الأصل :

– للإبانة عن أحد المذكورين لا على التعيين ، والتخيير ، والتشكيك[٣] من مواجب ذلك .

– وكذا أفاد به نفى الثانى إذا دخل بين النفيين ، لأنه متى تناول أحدهما منكراً فى النفى ، والنكرة فى موضع النفى تعم ، أفاد انتفاءهما جميعاً .

– وكذا معنى الغاية إذا دخلت بين الإثبات والنفى : ففى حق الإثبات يفيد أحدهما ، إما الثابت أو النفى[٤] ، فإذا وجد المثبت انتهى الكلام ، وهو معنى الغاية .

ومنها – كلمة « مع » :

١/١٣ / وهى للقران – يقول : « رأيت زيداً مع عمرو » : أفاد رؤيتهما فى زمان واحد .

---

(١) سورة الإنسان : ٢٤ : ﴿ فاصْبِرْ لِحُكْمِ ربِّك ولا تُطِعْ منهم آثِماً أو كَفُوراً ﴾ .

(٢) سورة آل عمران : ١٢٨ : ﴿ ليسَ لكَ مِنَ الأمرِ شىءٌ أو يَتوبَ عليهم أو يُعذِّبَهم ﴾ .

(٣) فى الهامش العبارة الآتية : « والقاضى أبو زيد يجعل « أو » حقيقة فى التشكيك ويقول إنه يستعمل فى معان مختلفة ، فلا بد من أن يكون أحد تلك المعانى حقيقة » .

(٤) كذا فى الأصل . ولعل الأوضح « المنفى » .

ومنها – كلمة « بعد » :

وهى للتأخير من غير تقدير زمان – تقول : « رأيت زيداً بعد عمرو » : فإنه أفاد أن رؤية زيد متأخرة عن رؤية عمرو ، من غير تقدير زمان .

ومنها – كلمة « قبل » :

وهى للتقديم من غير تقدير زمان ، كقولك : « رأيت زيداً قبل عمرو » أفاد رؤية زيد متقدماً على رؤية عمرو ، من غير تقدير زمان .

ومنها – كلمة « ثم » :

وهى للتراخى . أى للتأخير بزمان يوجب الفصل بينهما كقولك : « رأيت زيداً ثم عمراً » : أفاد رؤية عمرو متأخرة عن رؤية زيد بزمان يمنع اتصاله به عرفاً .

وقد يتجوز به ، فيستعمل مكان حرف الواو ، كما فى قوله تعالى : ﴿ فإلينا مَرْجِعُهم ثمَّ اللهُ شَهيدٌ على ما يَفْعلُونَ ﴾[1] . أى والله شهيد على ما يفعلون ، لأنه لا يجوز أن يكون الله شهيداً بعد أن لم يكن .

ومنها – حرف « الفاء » :

وهى للتعقيب مع الوصل ، أى لثبوت الثانى عقيب الأول متصلاً به . كقولك : « رأيت زيداً فعمراً » ، إذا كان رؤية عمرو متصلة برؤية زيد أو متأخرة عنه بزمان لا يمنع الوصل فى العادة .

---

(١) سورة يونس : ٤٦ : ﴿ ... فإلينا مَرجِعُهم ثمَّ اللهُ شَهيدٌ على ما يَفْعلونَ ﴾ . وفى سورة يونس : ٧٠ : « ثمَّ إلَيْنا مَرْجِعُهم ثُمَّ نُذِيقُهمُ العذابَ الشَّديدَ بما كانُوا يَكْفُرونَ ﴾ . وفى الآية الأولى فى الأصل : « ثم إلينا ... » .

ودلالة ذلك أن هذا الحرف يستعمل فى مواضع مختلفة الصور اتفقت فى إفادة هذا المعنى – فإنه يستعمل فى :

– جزاء الشرط كقولك : « إن دخلتِ الدار فأنت طالق » .

– وفى موجب العلة ، كقولك : « كسرته فانكسر » .

– وفى حكم السبب ، كقولك : « اشتراه فملكه » .

– وفى موضع لا تتحقق هذه الوجوه ، كقوله : « جاءنى زيد فعمرو » .

واتفقت هذه الصور ، مع اختلافها ، فى إفادة التعقيب مع الوصل : علم أنه حقيقة له .

ومنها – حرف « الباء » :

– وهو للإلصاق ، كقولك : « مسحت يدى بالمنديل » : أفاد إلصاقها به .

– ويستعمل فى الآلة ، والسبب ، والعوض : لإفادة الإلصاق صورة أو معنى .

واختلفوا فى قوله تعالى : ﴿ وامْسَحُوا بِرُءوسِكُم ﴾[1] :

قال بعضهم : إنه ، على موجب اللغة ، يفيد إلصاق المسح بجميع الرأس ، لأنه
٢/١٣ علق المسح بالرأس ، والذى يسمى رأساً / هو[2] الكل . إلا أنه فى العرف يفيد إلصاق المسح إما بكله أو ببعضه ، فإنا نقول : « مسحت يدى بالمنديل » إذا مسحت بعضه ، كما نقول ذلك أيضاً إذا مسحت كله .

وقال بعضهم : إن الآية مجملة ، لأن هذا الحرف قد يراد به الكل ، وقد يراد به البعض ، فكان مجملاً ، فلا يصح التعلق إلا ببيان .

---

(١) سورة المائدة : ٦ .

(٢) فى الأصل : « وهو » .

ومنها – كلمة « فى » :

– وهى للظرف كقولك : « زيد فى الدار » و « حنطة فى الجوالق » و « درهم فى الكيس » : أفاد كون الدار ظرفاً لزيد ، وكون الجوالق والكيس ظرفاً للحنطة والدراهم[١] .

وقد يقال : « فى الصلاة » يعنى الظرفية ، لأنه متى انقطع إلى الصلاة دون غيرها صار كمن انقطع إلى مكان دون غيره .

– وقد تستعمل كلمة « فى » للشرط . كقول القائل لامرأته : « أنت طالق فى دخولك الدار » فتصير مجازاً عن كلمة « مع » وعن كلمة « على » لمقاربة بينهما فى معنى الاتصال والمجاورة ، لما عرف .

ومنها – كلمة « مِن » :

– وهى لابتداء الغاية – تقول : « خرجت من البصرة إلى الكوفة » : أفاد أن بصرة مبدأ خروجك .

– وقد تستعمل مكان حرف الباء – قال الله تعالى : ﴿ يَحْفَظُونَه مِنْ أَمْرِ اللهِ ﴾[٢] أى بأمر الله .

– وقد تكون صلة فى الكلام لتحسين النظم – كما فى قوله تعالى : ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِنْ ذُنوبِكم ﴾[٣] أى يغفر لكم ذنوبكم .

– وقد تكون للتبعيض – كقولك : « أكلت من هذا الرغيف » .

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) سورة الرعد : ١١ .

(٣) سورة الأحقاف : ٣١ . وسورة نوح : ٤ . وانظر : سورة إبراهيم : ١٠ : ﴿ لِيَغْفِرَ لكم مِنْ ذُنُوبِكم ﴾ .

— وقد تكون لبيان الجنس — كقولك : « باب من حديد » . فهذا ليس للتبعيض ، لأنه لو لم يكن فى العالم إلا الحديد الذى اتخذ منه الباب ، صح أن يقال : « باب من حديد » .

والصحيح أن كلمة « من » لتمييز الشيء عن غيره . وإنما استعملت فى هذه المواضع لإفادة معنى التمييز ، حتى لا تختلف فائدة الكلمة باختلاف المواضع . بيانه — أن معنى التمييز حاصل فى قوله : « خرجت من مكة » لأن الكائن فى مكان متصل به ومجاور له ، وبعض الشيء حقيقة متصل به[١] . فإذا خرج فكأنه انفصل وتميز منه . وكذا فى انفصال الجزء عن كله . وكذا فى قوله : « باب من حديد » أفاد تمييز الحديد من سائر الأجناس فى اتخاذ الباب منه .

ومنها — كلمة « إلى » :

١/١٤ وهى لانتهاء / الغاية ، كقولك : « خرجت من بصرة إلى الكوفة » : أفاد أن الكوفة منتهى خروجك .

ثم الغاية قد تدخل[٢] فى الكلام وقد لا تدخل . ولهذا قالوا : إن قوله تعالى : ﴿ فاغْسِلُوا وُجوهَكم وأَيْدِيكُم إلى المَرافِقِ ﴾[٣] مجمل .

والصحيح أن الغاية لا تدخل فى الكلام ، وهذه الآية لا تقتضى وجوب غسل المرافق ، لأنها تفيد وجوب غسل أيدىَ نهايتها المرافق ، ومن غسل الأيدى إلى أول المرافق صدق [عليه] القول بأنه غسل أيدى نهايتها المرافق ، فسقط الأمر به ، كمن قال لغيره : « ادخل الدار » فإذا فعل فعلاً يصدق عليه اسم دخول الدار يخرج عن العهدة ، وهذا لأن سقوط الأمر متعلق بوجود أول الاسم لا بوجود آخره — ألا ترى أن من انتهى إلى أول بغداد صح أن يقال : إنه انتهى

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) فى الأصل : « قد تكون تدخل » والظاهر شطب كلمة « تكون » .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

إلى بغداد ، وإنما استفدنا وجوب غسل المرافق بدلالة أخرى لا بهذه الدلالة .

ومنها – كلمة « حتى » :

– وهى للغاية مطلقاً ، ولا تفتقر إلى ابتداء لما ضربت له الغاية .

وبهذا فارقـ[ـت] كلمة « إلى » ، فإنها لانتهاء الغاية ، فتقتضى ابتداء حتى تكون هى[1] نهايته .

ودلالة ما قلنا : الاستعمال – قال الله تعالى : ﴿ واعْبُدْ ربَّك حتَّى يأْتِيَك اليَقينُ ﴾[2] – فهذا أمر بالعبادة إلى حين الموت . وكذا قوله عليه السلام : « أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » من غير ذكر ابتداء له .

– وقد تستعمل هذه الكلمة فى المجازاة إذا دخلت فيما لا يقبل الغاية ويقبل المجازاة ، والمذكور يصلح أن يكون جزاء . كقولك : « وهبتك حتى تعوضنى » أى لتجازينى بالعوض . لأن جزاء الفعل ينهى أثر الفعل ويجعل كأن لم يكن ، وهو معنى الغاية[3] ، فيحمل عليه عند تعذر الحمل على حقيقة الغاية .

– وقد يستعمل مكان حرف « الفاء » عند تعذر حمله على حقيقة الغاية والجزاء . كمن يقول لغيره : إن لم آتك اليوم حتى أتغدى عندك فعبده[4] حر – فهو كقوله : « إن لم آتك اليوم فأتغدى عندك » .

ومنها – كلمة « على » :

وهى مشتقة من العلو ، يقال : « زيد على السطح » و « درهم / على الكف » . ٢/١٤

– وتستعمل فى عرف الشرع للإيجاب – قال الله تعالى : ﴿ ولله على النَّاسِ

---

(١) فى الأصل : « هو » .

(٢) سورة الحجر : ٩٩ .

(٣) « الغاية » كأنها مشطوبة ولكنها لازمة للمعنى .

(٤) كذا فى الأصل . والظاهر أن المقصود عبد المتكلم . ولعل الأوضح « فعبدى » .

حِجُّ البَيْتِ ﴾(١) وهو للإيجاب . وكذا قول القائل : « لفلان عليَّ ألف درهم » : محمول على الوجوب . وإنما استعمل فيه لتحقق معنى العلو . لأن الوجوب هو السقوط ، ولا فرق بين قول القائل : « سقط عليه » وبين قوله : « علاه وارتفع عليه » . وهذا لأن الشيء إذا ارتفع على غيره وقع ثقله عليه . وكذا الفعل : إذا وجب على الإنسان وقع ثقله ، والمشقة الحاصلة متحصلة عليه ، فلذلك استعمل فى الإيجاب .

- وقد تستعمل فى الشرط إذا تعذر حمله على الوجوب - كقول القائل لامرأته : « أنتِ طالق على ألف درهم » أى بشرط قبول الألف ، لأن الشرط فى معنى الموجب للحكم ، فيحمل عليه .

- وقد تستعمل فى الأعواض إذا تعذر حمله على الإيجاب والشرط ، كقول القائل : « بعت منك هذا العبد على ألف » - هذا للمبادلة لا للشرط . لأن تعليق التمليك بالشرط لا يجوز . ولأنه يصح الرجوع عنه قبل القبول . وهذا حكم المبادلة دون الشرط . وإنما حمل عليه [ـا] ، لأن فى المبادلة معنى الوجوب ومعنى الشرط ، فيحمل عليها(٢) عند تعذر الحمل عليهما(٣) .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ . (٢) فى الأصل : « عليهما » .

(٣) أى يحمل على الأعواض عند تعذر الحمل على الإيجاب والشرط .

قال البزدوى فى أصوله ، ٢ : ١٧٣ : « فإن دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء إذا استعملت فى البيع والإجارة والنكاح لأن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له . وإذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبى حنيفة ... » .

وقال البخارى عليه : « فإذا استعملت فى المعاوضات المحضة ... كانت بمعنى الباء التى تصحب الأعواض لأن العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولا تحمل على الشرط لأن المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحاً للكلام . وإذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبى حنيفة ... » .

ومنها - كلمة « بل » و « لا بل » :

وهو لنفى الأول ، وإثبات الثانى مقامه ، على وجه تدارك الغلط . كقول القائل : « اضرب زيداً لا بل عمراً » : يفهم من هذا نفى الضرب عن زيد وإقامة عمرو مقامه فى الضرب وأنه غلط فى الأمر بالضرب .

إذا ثبت هذا - نقول :

إن كان الأمر قابلاً للنفى ينتفى الأول ، ويثبت الثانى مكانه .

وإن كان غير قابل للنفى بأن كان طلاقاً ونحو ذلك ، يبقى الأول ثابتاً ويثبت الثانى ، فيجعل الأول كالمنفى فى حقه عملاً بقضية الكلمة بقدر الإمكان .

ومنها - كلمة « لكن » :

وهى لاستدراك الغلط ، ككلمة « لا ، بل » و « بل » - إلا أن الفرق بينهما أن هذه الكلمة لا تستعمل إلا بعد تقدم النفى / ، إلا فى بيان الوصف ، ١/١٥ كقولك : « رأيت زيداً لكن مريض » ، ولا يصير نفى الأول مستفاداً به . وفى كلمة « بل » نفى الأول مستفاد بها ، ولا يحتاج إلى تقدم النفى صريحاً .

مثال كلمة « لكن » - قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ولكنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُم يَظْلِمُونَ ﴾(١) : نفى الظلم عن الله تعالى استُفيد بصريح النفى لا بكلمة « لكن » .

ومثال كلمة « بل » قول القائل : « رأيت زيداً بل عمراً » فَنَفْى رؤية زيد استُفيد بكلمة « بل » .

---

(١) سورة يونس : ٤٤ .

ومنها – كلمة « إلا » :

وهى للاستثناء . يقول : « جاءنى القوم إلا زيداً » : أفاد هذا استثناء زيد عن حكم المجىء .

ومنها – كلمة « غير » :

وهى فى معنى كلمة « إلا » إذا ذكر [ت] بنصب الراء – يقال : « علىَّ درهم غيرَ دانق » كان إقراراً بخمسة دوانيق كقوله : « إلا دانقاً »(١) .

فأما إذا ذكر [ت] برفع الراء ، [فـ] تقتضى المغايرة بين المذكور الأول والثانى ، لا على جهة الاستثناء ، كقولك : « علىَّ درهم غيرُ دانق » : لزمه درهم تام وتصير « غيرُ » نفياً لصفة الدانق للدرهم أى « علىَّ الدرهم الذى هو غيرُ الدانق » .

ومنها – حروف القسم :

وهى : « الباء » و « الواو » و « التاء » :

كقولك : « بالله » ، « والله » ، « تالله » . عُرف ذلك بالاستعمال : فى كتاب الله تعالى ، وكلام الناس .

ومنها – حروف الشرط :

وهى : « إن » و « إذا » و « إذا ما » و « متى » و « متى ما » و « كل » و « كلما » و « من » و « ما » .

كل ذلك عُرف باستعمال أهل اللسان . والله أعلم .

---

(١) فى الأصل : « إلا دانق » . والدانِق بفتح النون وكسرها سُدس الدرهم . والجمع دَوانِق ودَوانيق – مختار الصحاح والمعجم الوسيط .

٤

بـاب
حقيقة الأمر
واختصاصه بالقول

اعلم أن اسم الأمر يقع على الأمر الحقيقى ، وهو القائم بالنفس الذى يوجب كونه آمراً ، ويقع على غيره .

ومعنى اختصاص الأمر بالقول : أنه الدال عليه دون غيره . وهذا باطل – لأن القول قد يدل عليه . وغير القول ، كالإشارة وغيرها ، يدل عليه .

وأما الذى يقع على غير ذلك – [فقد] أجمعوا أنه يقع على القول المخصوص على الحقيقة ، وهو قول القائل لمن دونه « افعل » .

واختلفوا فى أنه / : هل يقع على الفعل حقيقة أم لا ؟ ٢/١٥

ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أنه لا يقع على الفعل حقيقة .

وقال أصحاب الشافعى : إنه يقع على الفعل حتى قالوا : إن أفعال الرسول عليه السلام على الوجوب ، لأنها داخلة تحت قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أمرِه (الآية) ﴾[1] .

والصحيح أن اسم الأمر مشترك بين : الشيء ، والشأن ، والقول المخصوص :

---

(١) سورة النور : ٦٣ : ﴿ ... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِه أَنْ تُصِيبَهم فِتْنَةٌ أو يُصِيبَهم عَذابٌ أليمٌ ﴾ . وانظر :

السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٨٠ وما بعدها . والبخارى ، كشف الأسرار ، ١ : ١٠٠ وما بعدها . وفى الهامش عبارة غير واضحة ولا كاملة .

فإن قائلاً لو قال : « آمر » لا يدرى السامع أى هذه الأمور أراد ، كما إذا قال : « أدرك » لا يدرى السامع أنه أراد به اللحوق أو الرؤية(١) . فإذا قال : « آمر بكذا » يفهم منه القول المخصوص .

وإذا قال : « أمر فلان مستقيم » يفهم منه شئونه وطرائقه .

وإذا قيل « جاءنى زيد لأمر من الأمور » يفهم منه شيء من الأشياء .

وإذا كان مستعملاً فى هذه الأشياء الثلاثة(٢) [فـ] لا يُحمل على واحد منها إلا بدليل .

ثم الدليل على أن اسم الأمر لا يقع على الفعل حقيقة – أنه : لو كان يقع عليه حقيقة لاطرد(٣) فيه ، فيسمى كل فعل به : فيسمى الأكل أمراً ، والشرب أمراً ، وليس كذلك . وكان يجب أن لا يصح نفيه عنه . والأمر بخلافه . وأنه يصح أن يقال فى كل فعل « فَعل هذا الفعل وما أمر » .

فإن قيل : أليس أنه يقال للأكل الكثير « هذا أمر عظيم » ، وهذا إطلاق اسم الأمر على الفعل – قلنا : إنما قيل ذلك لا باعتبار أنه فعل ، بل باعتبار أنه شيء – يعنى « هذا شيء عظيم » . وقد ذكرنا أن اسم الأمر حقيقة فى الشيء – ألا ترى أنه لا يقال ذلك فى الأكل القليل مع أنه فعل .

---

(١) فى مختار الصحاح : « دَرَك – الإدراك اللُّحوق . قلت : صوابه اللَّحاق . يقال : مشى حتى أدركه وعاش حتى أدرك زمانه . وأدركه ببصره أى رآه . وأدرك الغلام والثمر أى بلغ .. » .

(٢) والظاهر أنها كما تقدم : القول المخصوص . والشئون والطرائق . والشيء من الأشياء . وتقدم أن « اسم الأمر مشترك بين : الشيء والشأن والقول المخصوص » .

(٣) اطَّرد الشيء اطراداً تبع بعضه بعضاً وجرى – تقول : اطرد الأمر أى استقام . والأنهار تطرد أى تجرى – مختار الصحاح .

وقد استدل على ذلك أيضاً بأن اسم الأمر لو كان حقيقة فى الفعل لوجب أن يشتق لفاعله منه اسم « آمر » ، كما فى القول المخصوص . إلا أن فى هذا الوجه نظراً[١] ، لأن الاشتقاق من الحقائق ليس بواجب – ألا ترى أن اسم « الرائحة » حقيقة فيما هو رائحة ثم[٢] لا يشتق لمحله منه اسم ، وإذا لم يكن ذلك واجباً لم يكن عدم الاشتقاق دليلاً على أنه / ليس بحقيقة فى الفعل . ١/١٦

ومن ذهب إلى أن اسم « الأمر » يقع على الفعل حقيقة تعلق بقوله تعالى : ﴿ ومَا أَمْرُ فِرْعونَ بِرشِيدٍ ﴾[٣] . وقوله تعالى : ﴿ ومَا أَمْرُنا إلَّا واحدةٌ كَلَمْحٍ بالبَصَرِ ﴾[٤] : أطلق اسم الأمر على الفعل ، فكان حقيقة فيه .

والجواب :

– لا يمتنع أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿ ومَا أَمْرُ فِرعونَ بِرشيدٍ ﴾[٥] هذا القول المخصوص – ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ فاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعونَ ﴾[٦] والاتباع يكون للقول خاصة . ثم إن كان غير القول مراداً ، لكان[٧] معناه : وما شئونه وطرائقه برشيدة .

– وأما الآية الثانية ، قلنا : ليس المراد منه الفعل ، بل المراد أنَّ من شأنه وصفته أنه إذا أراد شيئاً [فإنه] يقع كلمح البصر فى السرعة .

ولئن كان المراد من الآيتين هو الفعل ، ولكن مطلق الاستعمال لا يدل على

(١) فى الأصل كذا : « نظر » .
(٢) فى الأصل كذا : « لم » ولعلها « ثم » ولكن سقطت نقط الثاء .
(٣) سورة هود : ٩٧ – ﴿ فاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعونَ وما أَمْرُ فِرْعونَ برشيدٍ ﴾ .
(٤) سورة القمر : ٥٠ .
(٥ – ٦) سورة هود : ٩٧ . راجع فيما سبق الهامش ٣ .
(٧) فى الأصل كذا : « لكن » .

الحقيقة ، كاستعمال اسم المجاز فى محالها ، بل بشرط أن لا ينتفى الاسم عنه بحال ، وقد فقد هذا الشرط ههنا .

١٢ – باب فى – ما يقع عليه قولنا « افعل » :

ثم إذا وقع اسم الأمر على القول المخصوص ، فإنما يقع عليه عند استجماع شرائط ثلاثة :

أحدها – أن يكون على هذه الصفة المخصوصة ، وهو قوله « افعل » أو « ليفعل » .

والثانى – أن يكون القائل أعلى رتبة من المقول له .

والثالث – أن يكون القائل طالباً أن يفعل المقول له الفعل ، لا محالة .

– أما اعتبار الشرط الأول ، فظاهر – فإن ما ليس على هذه الصفة المخصوصة ، كالخبر والنهى والتمنى ، لا يسمى أمراً .

– وأما اعتبار الشرط الثانى ، فبيّن[1] أيضاً – فإن القائل إذا كان أدنى رتبة من المقول له ، لا يكون أمراً بل يكون سؤالاً . وإذا كان مساوياً له فى الرتبة يكون طلباً . هكذا قرره المتقدمون . والصحيح أن اعتبار الاستعلاء أولى من اعتبار علو الرتبة – فإن من قال لغيره على سبيل التذلل « افعل » لا يكون أمراً ، وإن كان أعلى رتبة منه . ولو قال له ذلك على سبيل الاستعلاء يكون أمراً
٢/١٦ وإن كان أدنى رتبة منه . ولهذا يصفون من هذا حاله بالحمق / والجهل حتى يأمر من هو أعلى رتبة منه .

– وأما اعتبار الشرط الثالث ، فلأن القائل إذا لم يكن طالباً للفعل ، بل يكون غرضه الزجر والتحذير أو لا يكون له غرض أصلاً ، بأن كان نائماً أو ساهياً ،

---

(١) فى الأصل كأنها « فتبين » أو « متبين » .

لا يكون أمراً . ولو كان طالباً للفعل وغرضه أن يفعل يكون أمراً لهذا المعنى .

فإن قيل : لم قلتم بأن كلام النائم والساهى إنما لم يكن أمراً لانعدام الطلب حتى يشترط وجوده لكونه أمراً ، بل إنما لم يكن أمراً ، لأن المتكلم ما أراد كونه أمراً ، حتى لو أراد كونه أمراً كان أمراً ، كما نقوله فى الخبر : فإنه خبر لإرادة كونه خبراً – قلنا : لا شك أن نفس هذه الصيغة لا تكفى فى كونه أمراً ، لأن نفس الصيغة موجودة فى قوله تعالى : ﴿ اعْمَلُوا ما شِئْتُم ﴾[١] وفى قوله تعالى : ﴿ واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنهم ﴾[٢] وليس بأمر ، فعُلم أنه لا بد من أمر زائد على الصيغة .

وإذا ثبت هذا نقول :

لا خلاف بين أهل اللغة أن الأمر طلب الفعل ، فإذا وُجدت الصيغة على وجه الطلب والاستدعاء وُجد الأمر ، وإذا انتفى الطلب بدلالة ، لم يوجد حقيقة الأمر . فعُلم أن الصيغة إنما تصير أمراً لمطابقتهـ [ـا][٣] طلب القائل لها الفعل ، من المقول له ، وإنما ينتفى كونه أمراً لانتفاء هذه المطابقة .

قوله : إن الصيغة إنما تكون أمراً إذا أراد كونها أمراً – قلنا : نحن فى البحث عن ماهية الأمر – أن الأمر ما هو ؟ فلا بد وأن نعقل معنى كون الكلام أمراً ، ليصح تعلق الإرادة به ، بخلاف الخبر . لأن معنى كون الكلام خبراً معقول ، وهو كونه إعلاماً ، فإرادة كون الكلام خبراً عن كون زيد فى الدار ، إرادة كونه إعلاماً بكون الزيد فى الدار ، فأما ههنا : إذا لم نعقل كون الكلام أمراً ، [فـ] كيف نعقل تعلق الإرادة به ؟

---

(١) سورة فصلت : ٤٠ .

(٢) سورة الإسراء : ٦٤ .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٥٢ : « ويجب أن تكون الصيغة إنما كانت طلباً من حيث طابقت هذا الغرض ... » .

فإن قيل : معنى كون الكلام أمراً هو أنه أريد به الفعل المأمور به – قلنا : إن عنيتم بهذه الإرادة الطلب والاستدعاء للفعل الذى تناوله الأمر ، فقد صرتم إلى
١/١٧ الوفاق . وإن / عنيتم به حقيقة الإرادة – فهذا باطل ، لأن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان ، ولم يرد منهم الإيمان ، لما عرف من المذهب السديد . ولأن الواحد منا قد يأمر عبده العاصى بالفعل ويريد أن لا يفعله ، ليظهر عصيانه عند الناس ، فلا يمنعونه عن ضربه ولومه ، فعلم أن كونه أمراً لا يقف على إرادة الفعل – دلَّ عليه قوله تعالى : ﴿ كُونوا قِرَدةً خاسِئينَ ﴾(1) فإنه ليس بأمر ، وإن وجدت الصيغة وإرادة ما تناولته – دلَّ عليه قوله تعالى : ﴿ ادْخُلوها بسَلامٍ آمِنينَ ﴾(2) وقوله : ﴿ كُلوا واشْرَبُوا هَنِيئاً بمَا أَسْلَفْتُم فى الأيامِ الخَالِيةِ ﴾(3) [فـ] ليس بأمر ، وقد وجدت الصيغة وإرادة تحصيل الفعل منهم .

فإن قيل : قد شرطتم فى كون هذه الصيغة أمراً أن يكون [القائل] طالباً للفعل من المقول له – فلم قلتم إنه طالب منه ذلك ، وبِمَ يُعرف ذلك منه ؟ :

فإن قال بالأمر – قلنا : معرفة كونه أمراً ، متعلق بالطلب ، فكيف يمكن إثبات كونه أمراً بالطلب ، والعلم به موقوف على كونه أمراً ؟ – قلنا : نحن لا نستدل على الطلب بالأمر من حيث هو أمر ، بل من حيث إنه على هذه الصيغة المخصوصة ، لأن هذه الصيغة فى الأصل وضعت لطلب الفعل ، فنستدل بنفس الصيغة عند فقد القرائن على الطلب ، ثم نحكم بكونه أمراً بعد الوقوف على الطلب .

فإن قيل : المرجع فى كون الصيغة أمراً نفس الصيغة – إذن ، فهلا قلتم بأن

---

(1) سورة البقرة : ٦٥ . وسورة الأعراف : ١٦٦ .

(2) سورة الحجر : ٤٦ .

(3) سورة الحاقة : ٢٤ .

الأمر أمر بصيغته ابتداء كما قال البعض ؟ – قلنا : قول القائل الأمر أمر لصيغته[١] ، يقتضي أن لا يشترط فى كونه أمراً شىء آخر وراء الصيغة ، وقد بينا اشتراط شرط آخر .

وإذا ثبت هذا – نقول فى حد الأمر[٢] : إنه القول المقتضى لاستدعاء الفعل بنفسه على جهة الاستعلاء ، لا على جهة التذلل . وقد دخل فى هذا الحد قولنا : « افعل » و « ليفعل » .

ولا يلزمنا أن نسمى قول القائل : « أوجبت عليك أن تفعل » أمراً ، لأنه لا يقتضى طلب الفعل بنفسه بل بواسطة تصريحه بالإيجاب .

ولا يلزمنا النهى عن أضداد / الشىء حيث يفقد[٣] الطلب وليس بأمر ، لأنه ٢/١٧
لا يدل على الطلب بنفسه ، بل بواسطة قبح تلك الأضداد واستحالة انفكاك المكلف عنها إلا إليه .

ولا يلزمنا قول القائل : « أريد منك أن تفعل » ، لأنه لا يدل على الطلب بنفسه ، بل بواسطة تصريحه بالإرادة .

فإذن سلم الحد عن التناقض .

والله أعلم .

---

(١) هكذا تبدو . ولعل الأوضح « بصيغته » كما تقدم .

(٢) فى الهامش : قال فى الإحكام : الأقرب فى ذلك أن يقال : إن الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء . قولنا : « طلب الفعل » احتراز عن النهى وعن غيره من أقسام الكلام . وقولنا : « على جهة الاستعلاء » احتراز عن الطلب على جهة التذلل والدعاء – وهذه العبارة فى : الآمدى ، الإحكام ، ٢ : ١٤٠ مع بعض خلاف لفظى (الطبعة الأولى ، تعليق عبد الرزاق عفيفى) .

(٣) فى الأصل غير منقوطة ففيه كذا : « حىث ىعقد » .

١٣ – باب فى : أن صيغة « افعل » : هل هى مشتركة بين الفائدتين على سبيل التحقيق أم لا ؟

ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أن صيغة « افعل » حقيقة فى الأمر الذى هو طلب الفعل ، مجاز فى غيره .

وكذلك قولنا : « لا تفعل » حقيقة فى النهى الذى هو طلب الترك ، مجاز فى غيره .

وذهب بعض الناس إلى أن صيغة « افعل » مشتركة بين الأمر الذى هو طلب الفعل ، وبين التهديد على الفعل والإيجاب والندب والإرشاد والإباحة ، وجعلوها حقيقة فى هذه الأشياء . وكذلك قول القائل : « لا تفعل » : مشتركة بين النهى الذى هو طلب الترك وبين التهديد على الترك .

واستدلوا على ذلك بالاستعمال – فقالوا : إن قولنا : « افعل » كما هو مستعمل فى الأمر الذى هو طلب الفعل ، مستعمل فى الندب والإباحة والإرشاد والتهديد على الفعل ، فلما وجب كونه حقيقة فى الأمر ، وجب كونه حقيقة فى هذه الأشياء ، لمكان الاستعمال فيها .

ونحن نستدل على صحة ما ذهبنا إليه : [ب] أن هذه الصيغة لو كانت مشتركة بين الأمر الذى هو طلب الفعل وبين التهديد على الفعل ، لكان اقتضاؤه لكل واحد من المعنيين على سواء ، ولكان لا يسبق إلى الفهم أحدهما إلا بقرينة ، كاسم اللون : لما كان مشتركاً بين السواد والبياض لا يسبق إلى فهم السامع أحدهما إلا بقرينة ، ونحن نعلم أن قائلاً لو قال لغيره « افعل » كان الأسبق إلى الأفهام طلب الفعل دون غيره – فعلمنا أنه حقيقة فيه مجاز فى غيره ، كما نعلم أن
١/١٨ اسم الحمار لو لم يكن حقيقة فى البهيمة / ومجازاً فى البليد ، لما كان الأسبق إلى أفهامنا – عند إطلاق اسم الحمار – البهيمة[1] دون البليد .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٥٧ . وفى الأصل : « للبهيمة » .

وقوله : إن أهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى — قلنا : بلى ، ولكن لم قلتم بأن إطلاق الاستعمال دليل الحقيقة ؟ :

فإن قال : استعمال الاسم لا يكون إلا فى حقيقته — قلنا : هذا باطل بأسماء المجاز . فإن منع كون اسم الحمار مجازاً فى البليد ، فقد أبطلناه . وإن سلم ذلك لكنه فصل بين استعماله فى البهيمة وبين استعماله فى البليد بوجه — فنحن نفصل بين استعمال هذه الصيغة فى الأمر وبين استعمالها فى التهديد بذلك الوجه . ثم ذلك الوجه هو نفى الاطراد ، فإنه لا يصح أن يقال : « طلب منه الفعل على جهة الحتم وما أمره به » ، ويصح أن يقال : « هدده على الفعل أو أباح له أو أرشده ، أو ندبه إليه وما أمره به » .

فإن قالوا : إن الأصل استعمال اللفظ فى موضوعه ، فنقول : أيش[1] تعنى بهذا الأصل ؟ فإن قال : أعنى به أن الظاهر استعماله فى ذلك إلا أن يمنع منه مانع ، وفى استعمال المجاز منع من ذلك مانع ، وهو علمنا باضطرار أن أهل اللغة تجوزوا بهذه الأسامى فى هذه المعانى — قلنا : أيش[2] تعنى بهذا الظاهر ؟ إن كان تعنى به ما يبين لنا ويظهر من فعل أهل اللغة أنه حقيقة فيه ، فهو المتنازع فيه . وإن كان تعنى به أن الأغلب ذلك ، قلنا : لم قلتم إن الأغلب ذلك ؟ ولئن كان الأغلب ذلك ، ولكن[3] هذا لا يفيد إلا الظن ، وأسماء الحقائق لا تثبت بالظنون — والله أعلم .

١٤ — باب فى : أن صيغة الأمر ، هل تفيد الوجوب أم لا ؟ :

ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أنها تفيد الوجوب .

وذهب بعضهم إلى أنها لا تفيد الوجوب ، وإنما تفيد الإباحة .

(١ — ٢) أيش : منحوت من (أى شىء) بمعناه وقد تكلمت به العرب (المعجم الوسيط) .

(٣) أى « إلا أن » .

وذهب بعضهم إلى أنها تفيد الندب .

وذهب بعضهم إلى أنها تفيد حسن المأمور به ، ونتوقف[1] فى حمله على الوجوب والندب والإباحة على قيام الدليل .

٢/١٨ وذهب جماعة من المتكلمين إلى / أنها تفيد إرادة المأمور فقط ، وجرى قوله : « افعل » مجرى قوله : « أريد منك أن تفعل » .

– واستدلوا على صحة مذهبهم – فقالوا :

إن أهل اللغة لم يفصلوا بين السؤال والأمر إلا من حيث الرتبة ، فقالوا : السؤال قول القائل لمن فوقه « افعل » ، والأمر[2] [قوله] لمن دونه « افعل » . ولو كان بينهما فصل من حيث الإيجاب لفصلوا بينهما بالذكر ، كما فصلوا بينهما بالرتبة . ثم السؤال لما لم يقتض الإيجاب ، فكذا الأمر .

وقالوا أيضاً : إن الأمر ضد النهى ، ثم النهى يقتضى كراهة المنهى عنه ، فالأمر وجب أن يقتضى إرادة المأمور تحقيقاً للمضادة .

– وأما من حمل على الإباحة – [فـ] قال : إن هذه الصيغة وُضعت فى الأصل لإزالة الحظر ورفع الحرج ، فيُحمل عليه ، لأنه متيقن ، ولا يحمل على ما وراء ذلك إلا بدليل .

– ومن حمله على الندب – قال : إن هذه الصيغة وُضعت للطلب ، ثم الطلب على مرتبتين : قد يكون إيجاباً وقد يكون ندباً ، فيُحمل على أدنى مرتبتيه ، لأنه متيقن .

– ومن حمله على حسن المأمور به وتوقف فى قضاياه الأُخر – قال : إن الحكيم لا يأمر بشىء قبيح ، فدلَّ على حسنه لا محالة ، وما وراء ذلك لا دليل عليه ،

---

(١) كذا تبدو .

(٢) قد تكون : « والآمر لمن دونه » .

ولأن الأمر ضد النهى ، ثم النهى يقتضى قبح المنهى عنه ، فالأمر وجب أن يقتضى حسن المأمور به .

لكنا نستدل على صحة ما ذهبنا إليه – فنقول :

قول القائل « افعل » يقتضى أن يفعل المقول له الفعل ، لا محالة . ونعنى بذلك أنه ينبغى أن يفعل ويمنع من الإخلال به . ولا نعنى بوجوب الفعل سوى المنع من الإخلال به ، واختصاصه بحال يلام على الإخلال به .

وإنما قلنا ذلك :

– أما اقتضاؤه الفعل ، فظاهر ، لأن قوله « افعل » صريح فى طلب الفعل واستدعائه . كما أن قول القائل : « زيد فاعل » صريح فى الإخبار عن كونه فاعلاً .

– وأما اقتضاؤه الفعل لا محالة على التفسير الذى ذكرنا ، فلأن تارك الفعل المأمور به يوصف بالعصيان – قال الله تعالى : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[1] ، وتقول العرب : « أمرتك فعصيتنى » أى لم تفعل ، وقال الشاعر : / « أمرتك أمراً جازماً[2] فعصيتنى » والعاصى هو المقدم على ما منع منه الآمر ، فلولا أن ترك الفعل المأمور به ممنوع بقضية الأمر لما وُصف بالعصيان . ١/١٩

---

(١) سورة طه : ٩٣ .

(٢) كذا تبدو فى الأصل . وفى المعتمد ، ١ : ٦٠ : « حازماً » بالحاء لا بالجيم . والبيت بأكمله كما فى المعتمد (١ : ٦٠) دون نسبته إلى أحد :

أمرتُك أمراً حازماً فعصيتنى فأصبحتَ مسلوب الإمارة نادما

وسيأتى فى الصفحة التالية التعبير بالرأى الجزم . وفى المعتمد ، ١ : ٦١ : « الرأى والحزم » . وفى التمهيد ، ١ : ١٦٠ – ١٦١ : « جازماً » بالجيم لا بالحاء . وفى الهامش ٥ منه فى الصفحة نفسها أن الشاعر : فى نسخة منه : « هو إكاب بن المبدر يخاطب يزيد بن المهلب » . وفى نسخة أخرى من كلام الناسخ « هو عمرو بن العاص مخاطباً بذلك =

فإن قيل : لم قلتم إن استحقاق اسم العصيان باعتبار مخالفة الأمر ؟ ولم قلتم إن مخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه ؟ قلنا :

أما الأول – فلأن أهل اللغة أعقبوا المعصية على الأمر بحرف الفاء فقالوا : « أمرتك فعصيتنى » – عرفنا أن لتقدم الأمر تأثيراً فى استحقاق اسم المعصية ، كمن قال لغيره : « إن دخل زيد الدار فأعطه درهماً » يقتضى أن لدخول الدار تأثيراً فى استحقاق العطية .

وأما الثانى – فالدلالة عليه من وجهين :

أحدهما – أن الله تعالى إذا أمرنا بشيء فلم نفعله كنا عصاة ، وإذا ندبنا إلى شيء فقال : « الأَوْلى أن تفعلوه ولكم أن لا تفعلوه » فلم نفعله لم نكن عصاة ، وما الفصل بينهما إلا من حيث إن الأمر بالفعل يمنعنا عن الإخلال به ، وترغيبنا فى الشيء مع التخيير لا يمنعنا عنه .

والثانى – أن العاصى هو المقدم على مخالفة الأمر ، إذ لا فرق بين قول القائل : « عصى أمرى » وبين قوله : « خالف أمرى » ، ومخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه الآمر ، لأن ما لا يتعرض له الآمر بمنع ، فالإقدام عليه لا يكون مخالفة الأمر ، فإن الله تعالى إذا أمرنا بالصلاة غداً ، فتصدقنا اليوم ، لم نكن مخالفين للأمر ، لأن الأمر بالصلاة غداً لا يتعرض لتصدقنا اليوم بمنع .

إذا ثبت هذا [فـ] نقول :

تارك الفعل المأمور به عاص ، والعاصى هو المقدم على مخالفة الأمر ،

= معاوية – ذكر ذلك أبو البقاء فى كلياته » . والبيت نسبه ابن خلكان فى كتابه « وفيات الأعيان ، ٥ : ٣٢٢ » لحصين بن المنذر . ونسبه الجلال المحلى فى شرحه على « جمع الجوامع ، ١ : ٣٧٥ » لعمرو بن العاص خاطب فيه معاوية وروايته :

أمرتُك أمراً جازماً فعصيتنى ... وكان من التوفيق قتل ابن هاشم »

ومخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه الآمر ، فدلَّ أن ترك الفعل المأمور به ممنوع بقضية الأمر ، وصار كأن الآمر قال : « افعل هذا الفعل وأنت ممنوع عن الإخلال به وملوم عليه » وهذا هو المعنى بالوجوب .

فإن قيل : أليس أن المستشير إذا ترك ما أشير إليه فى الأمر يوصف بالعصيان ، فإن المشير يقول : / « أشرتك[1] على كذا فعصيتنى » ثم لا يدلُّ ذلك على الوجوب – قلنا : نحن ندعى فى هذه الصيغة[2] أنها طلب للفعل ومنع عن الإخلال به ، فأينما وجدت أفادت فائدتها إلا أن يمنع من ذلك مانع . وأما المستشير فقد وجد الطلب والمنع فى حقه ، فإن المشير إذا قال : « افعل كيت وكيت من الرأى الجزم[3] » فقد طلب منه الفعل ومنعه عن الإخلال به ، فإذا عدل عنه المستشير[4] يوصف بالعصيان ، حتى لو رخصه فى الترك بأن قال : « الرأى هذا والأوْلى أن تفعله وإن لم تفعله فلا بأس به » لا يصير عاصياً بتركه ، وصار بمنزلة صريح الإيجاب ، ثم صريح الإيجاب يفيد الوجوب إذا صدر ممن هو أهل الإيجاب ، ولا يفيده إذا صدر ممن ليس بأهل الإيجاب على المأمور – فكذا هذا . ٢/١٩

دليل آخر – العرف . وهو أن السيد إذا قال لعبده « افعل » فلم يفعل ، لامه العقلاء من أهل اللغة ، واستحسنوا لومه من المولى وعقابه – فلولا أنهم عقلوا منه الإيجاب ، لما استحسنوا لومه وعقابه .

---

(١) فى المعجم الوسيط : أشار عليه بكذا : نصحه أن يفعله مبيناً ما فيه من صواب – فلعل الأوضح أن يقال : « أشرت عليك بكذا ... » . وهو فى المعتمد ، ١ : ٦١ : « أشرت عليك » .

(٢) أى صيغة « افعل » – المعتمد ، ١ : ٦١ .

(٣) فى المعجم الوسيط : يقال جزم الأمرَ أخذ فيه بالثقة . وفى المعتمد ، ١ : ٦١ : « فهو الرأى والحزم » .

(٤) فى الأصل كذا : « المشير » والظاهر أنه سهو من الناسخ كما يتضح من السياق .

فإن قيل : إنهم ما عقلوا الإيجاب من نفس الصيغة ، بل من دلالة الحال . وبيانه : أنهم علموا باضطراد من حال السيد أنه لا يأمر عبده إلا بما يحتاج إليه فى جلب منفعة أو دفع مضرة ، وذلك يقتضى أنه كاره من العبد تركه ، حتى إنه لو أمره بشىء يعود نفعه إلى العبد خاصة — نقول : لا يجب عليه ذلك — قلنا : العقلاء كما استحسنوا ذمه ، بينوا العلة فيه ، فقالوا : السيد قال له : « افعل » فلم يفعل ، ولم يسألوا المولى « هل قرنت أمرك بدليل يقتضى الإيجاب ؟ » فعرفنا أن علة استحقاق الذم مخالفة أمره لا ما ذكرتم ، على أن كون السيد منتفعاً بشىء لا يدل على أنه كره من العبد تركه ، لجواز أن يكون قد كره من العبد تركه ، وإنما يعرف كونه كارهاً من العبد تركه إذا دلَّ السيد على ذلك ، والأمر عندكم لا يدل على الوجوب ولا على كراهة ترك المأمور به ، فكيف يعرف كونه كارهاً الترك من العبد خاصة ؟ / .

١/٢٠ قوله : بأن السيد لو أمره بشىء يعود نفعه إليه خاصة ، لا يجب عليه — قلنا : ليس كذلك ، بل يجب على العبد امتثال أمر السيد ، سواء أمره بشىء يعود نفعه إليه أو إلى السيد ، على أن ما يعود من النفع إلى العبد فهو عائد إلى المولى ، لأن العبد ملكه ، فما يعود إلى العبد بصلاح كان عائداً إلى المولى بصلاح ملكه .

فإن قيل : هذا تكلم فى غير محل النزاع ، لأن النزاع فى أن الأمر فى اللغة هل وضع للإيجاب ؟ وهذا رجوع إلى العرف لا إلى أصل اللغة — قلنا : إذا ثبت أن العرف هذا ، [فقد] ثبت أن الوضع فى الأصل على هذا ، لما مرَّ فى الأبواب المتقدمة : أن العرف يكون على وفاق الوضع إلا بدليل معارض ، على أن الكلام هنا فى تعيين ما يحمل عليه بصيغة الأمر ، لا فى الجهة[1] ، وقد ثبت ذلك بما ذكرناه .

وقد استدل على أن أوامر الله تعالى وأوامر الرسول عليه السلام على الوجوب بأدلة سمعية : منها — قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذين يُخالِفونَ عن أَمْرِه أَنْ تُصِيبَهم فِتْنَةٌ

---

(١) كذا فى الأصل .

أوْ يُصيبَهم عَذابٌ أليمٌ ﴾[١] : حذر على مخالفة الأمر وتوعد عليه ، ومخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه الآمر – دلَّ على أن ترك الفعل المأمور به محذور متوعد عليه ، وهو المعنى بالوجوب ، والدليل عليـ [ـه] أنه حذرهم من مخالفة الأمر ، فإنه قال : ﴿ لا تَجعلُوا دُعاءَ الرَّسولِ بَيْنكُم كَدُعاءِ بَعْضِكم بَعْضاً ﴾[٢] ، فالله تعالى حثهم على الرجوع إلى أقواله والتزام العمل به – قال الله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذين يُخالِفُونَ عن أمْرِه ﴾[٣] – دلَّ أنه إنما حذَّرهم عن مخالفة ما قد دعاهم إليه من الرجوع إلى[٤] أقواله والتزام العمل به . وإن كان « الهاء » فى « أمره » راجعاً إلى اسم الله تعالى ، فذاك يقتضى الرجوع إلى أوامر الله تعالى ووجوب العمل بها .

فإن قيل : لم قلتم إن مخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه الآمر ، بل مخالفة الأمر هو إنكار حقيقته . ولئن كان مخالفة الأمر ما ذكرتم ، لكن المذكور فى الآية ليس مخالفة الأمر بل المخالفة عن الأمر[٥] ، فإنه قال : ﴿ يُخالِفُونَ عن أمْرِه ﴾ ، وذلك ما قلنا – قلنا : [أولاً] الدليل على أن مخالفة الأمر هو الإقدام على ما منع منه الآمر ، لا ما قلتم : إن المخالفة ضد الموافقة / . ثم موافقة الأمر فعل ما يطابقه . ومما يوضح ذلك أن موافقة قول القائل « افعل » أن يفعل . ٢/٢٠

(١ – ٣) سورة النور : ٦٣ – ﴿ لا تَجْعلُوا دُعاءَ الرَّسولِ بينكم كدُعاءِ بعضِكم بعضاً قد يَعْلَمُ اللهُ الَّذين يَتسَلَّلونَ منكم لِوَاذاً فَلْيَحْذرِ الَّذين يُخالِفُونَ عن أمْرِه أنْ تُصيبَهم فِتْنةٌ أو يُصيبَهم عذابٌ أليمٌ ﴾ .

(٤) فى الأصل : « وفى » .

(٥) فى المعجم الوسيط : خالف عن الأمر خرج . ويقال : خالفه إلى الأمر : قصده بعد ما نهاه عنه – انظر تفسير ابن كثير للآيات المشار إليها فى الهامش التالى . ففيه فى تفسير سورة الأحقاف : ٣١ (جـ ٣ ، ص ٣٢٧) : « ﴿ يَغْفِرْ لكم مِنْ ذُنوبِكم ﴾ قيل : إن « من » ههنا زائدة وفيه نظر . وقيل : إنها للتبعيض . وفى تفسير سورة نوح : ٤ (جـ ٣ ، ص ٥٥٢) قال : تفسيرها : غفر الله لكم ذنوبكم .

فمخالفته : أن لا يفعل ضرورة . وأما الثانى – قلنا : « عن » هنا صلة فى الكلام ، كما فى قوله تعالى : ﴿ يَغْفِرْ لكُم مِنْ ذُنوبِكم ﴾[(1)] أى ذنوبكم ، وتقديره : فليحذر الذين يخالفون أمره – هذا هو المنقول عن أئمة التفسير[(2)] .

ومنها – قوله تعالى : ﴿ وإذا قِيلَ لهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكعُونَ ﴾[(3)] : ذمَّهم على ترك الركوع إذا قيل لهم اركعوا ، فلولا أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب لما ذمَّهم عليه .

ومنها – قوله تعالى لإبليس : ﴿ مَا مَنَعكَ ألَّا تَسْجُدَ إذْ أمَرْتُكَ ﴾[(4)] هذا استفهام خرج مخرج الذمّ والتوبيخ ، فالله تعالى ذمه على ترك السجود المأمور به ، فلولا أنه يفيد الوجوب لما ذمَّه عليه . وكان لإبليس أن يقول : « الذى سوغنى[(5)] ترك السجود هو أنك ما ألزمتنيه بل رخصتنى فى الترك » لأن الأمر إذا لم يحمل على الوجوب كان فيه ترخيص الترك .

وقد استُدل على أن الأمر يقتضى الوجوب بوجه آخر ، وهو أن الأمر متعدٍ : لازمُه « ائتمر » يقال : « أمرتُه فائتمر » كما يقال : « كسرتُه فانكسر » فهذا يقتضى أن يكون الائتمار ملازماً للأمر قطعاً ، كالانكسار والكسر – هذا هو قضية اللغة ، إلا أنه يتعذر جعله ملازماً له قطعاً ، لتعلقه باختيار الفاعل ، فوجب الحمل على الوجوب ، لأنه يجعل الائتمار ملازماً للأمر عادة ، قضاء لحق اللفظ بقدر الممكن .

إلا أن هذا الوجه غير صحيح ، والاعتراض عليه :

أن يقال : لا نسلم أن الائتمار الذى هو فعل المأمور به ملازم للأمر .

(١ – ٢) سورة الأحقاف : ٣١ . وسورة نوح : ٤ . وانظر أيضاً : سورة الفتح : ٢ . راجع الهامش السابق .

(٣) سورة المرسلات : ٤٨ .

(٤) سورة الأعراف : ١٢ . وفى الأصل : « أن تسجد » .

(٥) سوَّغ الشيءَ جعله سائغاً . وسَوَّغ الأمرَ ونحوه جوَّزه وأباحه – المعجم الوسيط .

قوله : « الأمر متعدٍ – يقال : أمرته فائتمر » – قلنا : ما معنى قوله : « ائتمر » ؟ معنى ذلك أنه صار مأموراً ، كما فى قوله : « كسرته فانكسر » أى صار مكسوراً . أو معناه : أنه امتثل المأمور به وفعله . [فـ] إن كان الأول : فمسلَّم ، وذا لا يتوقف على الوجوب وعلى شىء ما سوى الأمر . وإن كان الثانى : [فـ] ممنوع أنه ملازم للأمر ، وإنما يقال ذلك إذا امتثل الأمر . فأما إذا أخلَّ به فلا ، بل يقال : « أمرته فما ائتمر » فكيف يكون ملازماً له ؟ / وإذا ١/٢١
لم يكن الامتثال والائتمار ملازماً للأمر ، لم يجب ما قلتموه من الوجوب .

ومن وجه آخر ، نقول : أهل اللغة يقولون : « أمرته فائتمر » قبل وجود الفعل المأمور به أو بعده ؟ : إن قال : « قبله » – فممنوع ، وإن قال ذلك كان كذباً وباطلاً . وإن قال « بعده » – [فـ] مسلم ، ولكن وجوب الفعل يكون قبل وجوده لا بعده .

فإن قال : التعلق بهذا الاستعمال من وجه آخر ، وهو أن الفعل المأمور به إذا وُجد فأهل اللغة يسمونه « ائتماراً » ويقال : « أمر فائتمر » . وهذا إنما يستعمل فى ملازم الفعل كقولهم : « كسره فانكسر » . وإذا كان وجود المأمور به على وجه اللزوم له ، [فـ] لا بد أن يتحقق فيه كونه ملازماً للأمر ، وذلك يحمل(1) على الوجوب على ما مر – قلنا :

أولاً – هذا باطل بالندب ، فإنه يقال « ندبه إلى كذا فانتدب بندبه » أى « فعل ما ندبه إليه » ، وهو جار مجرى الملازمة كالكسر مع الانكسار . ثم هذا لا يقتضى كون الندب إيجاباً والمندوب إليه واجباً .

والثانى – أن هذا الاستعمال ، إذا كان بعد وجود الفعل ، يعتقد(2) أن الأمر

---

(1) قد تكون فى الأصل : « لا يحمل » إذ « لا » غير واضحة تماماً – راجع العبارة المتقدمة فى الصفحة السابقة ٦٦ س ٩ – ١٠ (٢٠ / ٢ من المخطوطة) .

(2) فى الأصل الحرف الأول غير منقوط فتقرأ « يعتقد » أو « نعتقد » أى بالياء أو بالنون .

الذى اتصل به المأمور به كان ، مع توانى[1] حصوله ، لكن لا بجهة الوجوب بل بجهة أخرى ، وهو أن تعظيم حال الآمر ورعاية جانبه دعاه إلى الفعل ، وأثر ذلك فى صدور[2] الامتثال والائتمار ملازماً له ، هذا القدر يكفى لتحصيل هذا الاستعمال ، فلا حاجة إلى الوجوب – دل عليه أن قول القائل : « أمره فائتمر بأمره وامتثل أمره » يستعمل على وجه تعظيم الآمر وذلك فيما قلنا .

والثالث – أن هذا يقتضى أن الأمر الذى يتصل به المأمور به ويوجد الامتثال هو المقتضى للوجوب ، لا الأمر قبل وجود الفعل ، لأنه إنما يقال عند وجود الفعل « أمره فائتمر » ، فأما عند عدمه ، [فـ] لا يقال ذلك ، بل يقال : « أمره فلم يأتمر » ، والكلام فى اعتقاد وجوب الفعل المأمور به قبل الفعل .

وأما شبه الخصوم :

أما الاستدلال بالسؤال – قلنا : لا فرق بين السؤال والأمر فى الحقيقة من
٢/٢١ حيث إن كل واحد منهما طلب الفعل لا محالة ، ومنع / من الإخلال به ، فإن من قال للأمير[3] : « اخلع علىَّ[4] » يجد من نفسه طلب الفعل لا محالة ، كما فى الأمر ، وطلب الفعل لا محالة إيجاب الفعل على ما مرَّ ، فجرى قول القائل : « افعل » مجرى قوله : « أوجبت عليك أن تفعل » . ثم السائل إذا قال للمسئول « أوجبت عليك أن تفعل » لا يجب عليه شيء ، فكذا إذا قال له : « افعل » . فأما إيجاب الله تعالى وإيجاب الرسول ومن يفترض على المقول له طاعته – [فـ] يقتضى الوجوب ، فكذا قوله « افعل » .

---

(١) فى المعجم الوسيط : وَنَى فى الأمر فَتَر وضعف ، وتوانى فى العمل لم يبادر إلى ضبطه ولم يهتم به .

(٢) الظاهر هكذا . ولعل المقصود : « فى كون » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٧٩ . وفى الأصل : « للآمر » .

(٤) فى المعجم الوسيط : خلع عليه ثوبه : أعطاه إياه . وذكر معانى أخر للكلمة .

وأما الاستدلال بالنهى – قلنا : النهى لا يقتضى كراهة المنهى عنه ابتداء ، بل يقتضى طلب الانتهاء والمنع من الفعل ، كما فى الأمر على ضده . ثم الكراهة لو ثبتت ، ثبتت تبعاً له – فكذا الإرادة فى الأمر .

وأما قولهم : إن هذه الصيغة وضعت للإباحة – قلنا : ليس كذلك ، بل قضية[1] الدليل حمله على الوجوب على ما مرَّ .

وقولهم : إن الأمر يدل على حسن المأمور به – قلنا : بلى ، ولكن لا ينفى حمله على الوجوب ، وقد دللنا عليه[2] . والاستدلال بالنهى باطل ، على ما مرَّ .

والله أعلم .

١٥ – باب فى : أن الأمر الوارد بعد حظر سمعى أو عقلى ما الذى يفيده ؟[3] :

ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أن الأمر الوارد بعد حظر سمعى أو عقلى يفيد ما كان يفيده ، لو لم يتقدمه الحظر ، من وجوب .

وذهب بعض الناس إلى أنه يفيد الإباحة إذا ورد بعد حظر سمعى .

فالحظر العقلى[4] ما دلَّ العقل على حظره ظاهراً أو غلَّب الظن حظره ، لا ما هو محظور بالعقل قطعاً ، كالكفر والكذب والظلم : فإنه لا يجوز ورود الأمر به .

واستدلوا على ذلك بأن قالوا بأن الأمة أجمعت على حمل قوله تعالى :

---

(١) فى الأصل كأنها : « قضيته » .

(٢) فى الأصل كذا : « علينا » .

(٣) انظر فى الأمر بعد الحظر : البخارى ، كشف الأسرار ، ١ : ١٢٠ – ١٢٢ .

(٤) فى الهامش : ونعنى بالحظر .

﴿ وإذَا حَلَلْتُم فاصْطَادُوا ﴾[١] . وقوله تعالى : ﴿ فإذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتشِرُوا فى الأَرْضِ ﴾[٢] على الإباحة ، وليس الوجه فى ذلك سوى وروده بعد الحظر بالإحرام أو الصلاة ، حتى لو ورد قبله يفيد الوجوب . ولأن الظاهر من حال
١/٢٢ المحظور بالنهى أن لا ينتقل إلى الوجوب ، فكان تقدم الحظْر دليلاً[٣] على / أن المتكلم أراد به إزالة الحظْر ورفع الحرج ، وهذا معنى الإباحة .

ونحن نستدل على صحة ما ذهبنا إليه بأن هذه الصيغة إذا تجردت عن القرينة ، فإنها تفيد الوجوب ، لكون الصيغة – موضوعة له ، ولصدوره من حكيم يريد به ما وُضع له – وهذا الوجه ثابت بعد الحظر ، فيحمل على الوجوب .

فإن قيل :

– [أولاً] لم قلتم إن هذه الصيغة موضوعة للإيجاب بعد الحظر ، وما أنكرتم أنها موضوعة للإباحة ، إمّا لغة وإما عرفاً .

– والثانى : إن لم تكن موضوعة للإباحة بعد الحظْر ، ولكن لِمَ قلتم : إن تقدم الحظر لا يدل على أن المتكلم أراد به الإباحة ، بل يدل على ذلك ، لما ذكرنا : أن الظاهر من حال المحظور بالنهى أن لا ينتقل إلى الوجوب ، والفقه فيه أن سابقة الحظْر دليل على ميل الطبع إليه ، إذ لا يَحْسُنُ النهى عن الشىء والتوعيد[٤] عليه إذا لم يكن فى الطبع داع[٥] إليه ، وإذا كان فى الطبع دعاء إليه ، يكفيه الإباحة

---

(١) سورة المائدة : ٢ .

(٢) سورة الجمعة : ١٠ .

(٣) فى الأصل : « دليل » .

(٤) فى المعجم الوسيط : أوعد فلاناً : وعده وتهدّده ، وتوعّده تهدّده .

(٥) فى الأصل كذا : « داعيا » . وسيرد بعد قليل : « فى الطبع دعاء إليه » .

ولا يَحْسُن فيه الإيجاب ، إذ لا يَحْسُنُ إيجاب فعل يشتهيه الإنسان والتوعيد على تركه .

قلنا :

– [الأول] المفهوم من هذه الصيغة – البعث[١] على الفعل والحث عليه على ما مر ، وذلك ينافى التخيير ، والإباحة فيها تخيير ، فكيف تكون موضوعة لها ؟ على أن هذا قول لم يشهد به أهل اللغة ، وهو جار مجرى قول القائل : « الأمر موضوع للوجوب فى مكان دون غيره » وهذا فاسد .

– وأما الثانى – قلنا : وروده بعد الحظر إنما يدل على أن المستعمل أراد به ما ذكرتم : أن لو[٢] لم يجز أن ينتقل الفعل من الحظر إلى الوجوب ، وقد جاز ذلك – فإن الفعل بعد حظر عقلى ينتقل إلى الوجوب ، حتى إن الأمر به يفيد الوجوب ، فكذا بعد حظر سمعى ، فإن الله تعالى نهى الحائض عن الصوم والصلاة ، ولا يمتنع وجوبهما عليها[٣] بعد ذلك بالأمر ، ومتى جاز ذلك ، لم يكن تقدم الحظر دليلاً على الإباحة .

وقوله : الظاهر من حال المحظور بالنهى أن لا ينتقل إلى الوجوب – قلنا : لا نسلم بأن الظاهر ذلك .

٢/٢٢ وقوله : بأن تقدم الحظر / دليل على أن فى الطبع دعاء إليه – قلنا : لا نسلم بأن الظاهر ذلك ، فإن الله تعالى كما نهانا عما تميل طباعنا إليه ، نهانا عما تنفر[٤]

---

(١) فى مختار الصحاح : بعثه من منامه أهبه وأيقظه . وفى المعجم الوسيط : بعث فلاناً على الشىء حمله على فعله . وراجع فيما تقدم ص ٧ .

(٢) كذا فى الأصل : « أن لو » .

(٣) فى الأصل : « عليه » .

(٤) فى الأصل : « ينفر » .

طباعنا عنه إذا [اتصف][١] بوجه من وجوه القبح . ولهذا نهانا عن شرب البول وسائر الخبائث وعن قتل النفس والإيلام وغير ذلك . وهذا لأن أمر الشرع ونهيه يتبع المصلحة ، فإن كانت المصلحة بالأمر بالشيء يأمر به وإن كان الطبع يدعو إليه ، وإن كانت فى النهى ينهى عنه وإن كان الطبع ينفر عنه – وهذا لأن الشيء الذى ينفر عنه الطبع جاز أن يتراءى[٢] للعبد حصول مصلحة به ، فيقدم عليه مع نفرة الطبع عنه ، لتحصيل تلك المصلحة بزعمه ، فإذا لم يكن ذلك مصلحة ينهى الشرع عنه . ثم إذا اشتمل على وجه المصلحة يأمر به ويوجبه . وقد يختص الفعل بجهتين : إحداهما ينفر عنه الطبع ، والأخرى يدعو إليه الطبع ، فإن كانت المصلحة فى الامتناع عنه ينهى الشرع عنه ، وإن كانت فى الإقدام عليه يأمر به ويوجبه . وإذا جاز أن ينتقل المحظور ، بالنهى ، إلى الوجوب ، فتقدم النهى لا يدل على الإباحة .

وأما حمل قوله تعالى : ﴿ وإذا حَلَلْتُم فاصْطادُوا ﴾[٣] . وقوله تعالى : ﴿ فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانْتَشِرُوا فى الأرضِ ﴾[٤] على الإباحة ، [فـ] عدول عن ظاهر الأمر بدليل ، وليس يجب ، إذا عدل عن ظاهر بعض النصوص بدليل ، أن يعدل عنه فى جميعها من غير دليل ، كألفاظ العموم : حمل بعضها على الخصوص بدليل ، ولا يجب لأجل ذلك حمل جميعها على الخصوص من غير دليل .

والله أعلم .

---

(١) هذه الكلمة بديلة عن كلمة أخرى مطموسة لم نستطع قراءتها ونظن أنها تحمل معنى الكلمة المطموسة .

(٢) فى المعجم الوسيط : تراءى له كذا : ظهر . وفى الأصل كذا : « يترايا » .

(٣) سورة المائدة : ٢ . راجع الهامش ١ ص ٧٠ .

(٤) سورة الجمعة : ١٠ . راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٧٠ .

١٦ – باب فى : الأمر بالأشياء على سبيل التخيير – [هل] يفيد وجوب واحد منها غير عين ، أو يفيد وجوب الكل على طريق البدل ؟[١] :

ذهب الفقهاء إلى أنه يفيد وجوب واحد منها غير عين – وهو أحد قولى الكرخى[٢] رحمه الله .

وذهب المتكلمون إلى أنه يفيد وجوب الكل على طريق البدل . وهو قوله الآخر . ونظيره الأمر بالكفارات / الثلاث[٣] . ١/٢٣

---

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ٨٤ – ٨٥ : « فأما معنى قولنا : « إن الأشياء واجبة على البدل » فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ، ولا يلزمه الجمع بينها ، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره لتساويها فى وجه الوجوب . ومعنى « إيجاب الله سبحانه لها » هو أنه كره ترك جميعها ، وأراد كل واحد منها ، ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلّف الآخر ، وفوض إلى المكلّف فعل أيها شاء ، وعرّفه جميع ذلك . وقد يجوز أن يريد جميعها على البدل ، وعلى الجمع . ويفارق ذلك الواجبات المرتبة ، نحو التيمم مع تعذر الوضوء ، لأن فعل التيمم والوضوء ليس بموكول إلى اختيار المكلّف ...

فأما شروط إيجاب الأشياء على التخيير فضربان : أحدهما – أن يتمكن المكلّف من الفعلين بأن يقدر عليهما ويتميزان له . والآخر – أن يتساوى الفعلان فى الصفة التى تناولها التعبد ، نحو أن يكونا واجبين أو ندبين .. الخ » . وقد أضفنا من العنوان فيه كلمة « هل » هنا .

(٢) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم أبو الحسن الكرخى . من كرخ جدان (أو حران) بالعراق . سكن بغداد . وأخذ الفقه عن أبى سعيد البردعى عن إسماعيل بن حماد ابن أبى حنيفة عن حماد عن أبى حنيفة . انتهت إليه رياسة الحنفية بعد أبى حازم وأبى سعيد البردعى . تفقه عليه أبو بكر الرازى وأبو عبد الله الدامغانى وأبو على الشاشى وأبو القاسم التنوخى وأبو الحسين القدورى . وكان واسع العلم والرواية . صنف المختصر وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير أودعها الفقه والحديث والآثار والمخرجة بأسانيدها . ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفى سنة ٣٤٠ هـ . (اللكنوى ، الفوائد . ابن قطلوبغا ، تاج التراجم) (نقلاً عن الهامش ٧ ص ٢١٠ من ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندى ، تحقيقنا ونشرنا) .

(٣) قال الله تعالى فى سورة المائدة : ٨٩ – ﴿ لا يُؤاخِذُكمُ اللهُ باللَّغْوِ فى أيْمانِكم ولكنْ يُؤاخِذُكمْ بِمَا عَقَّدتُم الأيْمانَ فَكفَّارتُه إطْعامُ عَشْرةِ مَساكِينَ مِنْ أوْسطِ مَا تُطْعِمُونَ =

أما الفقهاء – فقد استدلوا على صحة مذهبهم بوجوه :

منها – أن المكلف لا يلزمه فعل جميعها ، ويسقط عنه التكليف بفعل واحد منها . ولو كان الكل واجباً لما كان كذلك .

ومنها – أنـ [ـه][1] لو كان الكل واجباً ، فلو فعل جميعها معاً ، لوقع الكل واجباً ، إذ ليس البعض بأَوْلى من البعض ، وفى ذلك إيجاب الكل على طريق الجمع ، لا على طريق البدل .

ومنها– أنه لو أخلَّ بجميعها يستحق العقاب بترك واحد منها . ولو كان الكل واجباً ، لكان[2] يستحق العقاب بترك الكل . ولو فعل جميعها [لكان] يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها – وهذا فاسد .

وأما المذهب الثانى[3] :

فقبل أن يشرع فى إقامة الدلالة على صحته ، يبحث عن محل الخلاف : إن الخلاف راجع إلى العبارة أو إلى المعنى ؟ فنقول[4] :

إن كان الفقهاء عنوا بكلامهم أن المختص بجهة الوجوب كل واحد منها ، والكل متساو فى ذلك ، إلا أنه يسقط التكليف بفعل واحد منها – فالخلاف يكون فى العبارة . وإن عنوا به أن المختص بتلك الجهة واحد منها ، وهو متعين عند الله تعالى ، غير متعين عند العبد – فالخلاف إذن يكون فى المعنى . فنقيم الدلالة على بطلان ذلك – فنقول :

= أَهْلِيكم أو كِسْوَتُهم أو تَحريرُ رَقَبَةٍ فمَنْ لم يَجِدْ فصِيامُ ثلاثةِ أيامٍ ذلكَ كفَّارةُ أيْمانِكم إذا حَلفْتُم ... ﴾ . وانظر أيضاً الآية ٩٥ من السورة نفسها .

(١) أضفنا الهاء أخذاً بما يلى قريباً حيث قال بعد : « ومنها – أنه ... » .

(٢) فى الأصل : « لما كان » . (٣) أى مذهب المتكلمين كما فى الصفحة السابقة .

(٤) أو « فيقول » فإن الحرف الثانى غير منقوط فيصح أن يكون ياء أو نوناً . وكذلك كلمة « يبحث » .

لو كان الواجب واحداً منها لعيْنها الله تعالى ، لأن تكليف ذلك الواحد ، مع ما[١] أنه ليس إلى العبد معرفته سبيل ، تكليف ما ليس فى الوسع ، وذا لا يجوز . ولأن الواجب والمختص بجهة الوجوب ، لو كان واحداً منها ، لما جاز التخيير بينه وبين غيره ، لأنه حينئذ يكون تخييراً بين الواجب وغير الواجب ، وفى ذلك إباحة الإخلال بالواجب ، وذا لا يجوز .

فإن قيل : إنما جاز التخيير لما أن فى علم الله تعالى أنه لا يختار إلا الواجب والمختص بتلك الجهة - قلنا : لو جاز من المكلفين مع كثرتهم وتفرق رأيهم وطول زمانهم وقوع المصلحة دون المفسدة اتفاقاً ، لجاز وقوع التصديق بالأنبياء من جملة الكاذبين / ممن لا يعرف الفصل بينهما اتفاقاً ، ولجاز وقوع الفعل المُحْكَم[٢] ممن ٢/٢٣
لا علم له به أصلاً - وهذا فاسد عند العقلاء . ولئن جاز ذلك ، لم يخرج هذا من أن يكون تخييراً من الله تعالى بين الواجب وغير الواجب ، وإباحة الإخلال بالواجب - وهذا فاسد أيضاً ، فإن الأمة مجمعة على أن المكفر بواحدة من الكفارات الثلاث لو كان قد كفر بغيرها[٣] ، أجزأه وكان إتياناً بما تعبد به ، فلولا أن الكل واجب ، لما جاز ، ولما كان آتياً بما تُعبد به .

فإن قيل : إنما جاز التخيير ، لما أن لاختيار العبد تأثيراً فى جعل الفعل مصلحة وواجباً ، فإذا اختار واحدة منها صارت تلك الواحدة مصلحة وواجباً ، لأن الاختيار صادفها - قلنا : هذا السؤال يقتضى أن لا يكون الفعل مصلحة وواجباً قبل الاختيار ، والإجماع انعقد على ثبوت الوجوب قبل الاختيار ، إما فى واحدة منها أو فى الكل ، وكان يجب إذا كفر بغير هذه الأشياء الثلاثة أجزأه ، لأن الاختيار صادفه .

---

(١) فى الأصل كذا : « معما » .

(٢) المُحْكَم المُتقن - المعجم الوسيط . وعند الأصوليين : النص المحكم « ما أحكم المراد به قطعاً وهو نوعان ... » السمرقندى ، الميزان ، ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٣) أى بواحدة أخرى من الكفارات الثلاث .

فإن قال بأن الاختيار إنما يؤثر فى جعل الفعل مصلحة وواجباً إذا صادف هذه الأشياء الثلاثة ، وإذا كفر بغيرها لم[1] يصادف الاختيارُ هذه الأشياء الثلاثة ، ولا يؤثر فى جعله مصلحة وواجباً – قلنا : بهذا السؤال سلمتم أن هذه الأشياء الثلاثة اختصت بجهة فَاوَقَت بها[2] ما ليس منها ، وهى الجهة التى لأجلها يصير الفعل مصلحة وواجباً ، فقد سلمتم ما نريده من أن كل واحد يسد مسد صاحبها فى مصلحة الوجوب . فبعد ذلك يبقى ما قلتموه : أن لاختيار العبد تأثيراً فى جعل الفعل مصلحة ، وهذا باطل ، لأن المكفر بهذه الأشياء عالم بها ، والعالم بالفعل لا بد أن يقصد الفعل ويريده . وما لا بد للفعل منه ، لا يجوز أن يجعل مؤثراً فى حكم من أحكام الفعل أو شرطاً فيه ، إذ لو لم يكن ذلك ، لجاز أن يجعل اختيار فعل كل واجب مؤثراً وشرطاً لصحة وجوبه ، وذلك باطل .

وأما الجواب عن كلمات المخالفين :

١/٢٤ أما الأول – قلنا : الكل واجب / عندنا على البدل ، ونعنى بذلك أن كل واحد منها سادٌّ[3] مسد الآخر فى حصول المصلحة التى يجب استيفاؤها . فإذا فعل واحدة منها ، فقد حصلت المصلحة مستوفاة ، فلم يبق شىء تكون الثانية مصلحة فيه ، فتسقط ضرورة .

وأما الثانى – قوله لو فعل جميعها لكان الكل واجباً – قلنا : إن عنيتم بهذا الكلام أن المكلف يلزمه تحصيلها بعد ما صارت مفعولة[4] – فهذا محال .

(١) فى الأصل : « فلم » .

(٢) أى فاقتها وعَلَتها وفضلتها وصارت خيراً منها – انظر : المعجم الوسيط : مادة « فَوقَ – فاق » .

(٣) فى الأصل : « ساد ساد مسد » .

(٤) فى المعتمد ، ١ : ٩٣ – ٩٤ : « ونحن نجيب عن الشبهة ، فنقول للسائل : إن أردت بقولك : « هل هى واجبة كلها » أنه يلزم فعلها مع أنها مفعولة ، فذلك مستحيل .. » . وفى الأصل كذا : « بغير ما صار مفعوله » .

وإن عنيتم به أن هذه الأشياء حصلت على صفات [و] لمكان تلك الصفات كان قد لزم المكلف تحصيلها[١] – فنحن نقول به : إن كل واحدة منها صارت على تلك الصفة .

فإن قيل : إذا فعل المكلف معاً[٢] ، لا يخلو : إما أن يسقط الواجب بجميعها ، أو بكل واحدة منها ، أو بواحدة منها : إن قلتم : بجميعها ، كان قولاً بوجوب الكل على طريق الجمع لا على طريق البدل . وإن قلتم بكل واحدة منها ، كان ذلك حصول الأثر عن مؤثرين ، وذا لا سبيل إليه . وإن قلتم بواحدة منها ، كانت الواجبة تلك الواحدة – قلنا : الفرض عندنا يسقط بكل واحدة منها ، لأن الكل واجبة على البدل ، فلم يكن البعض بسقوط الفرض به أولى من البعض ، ولا استحالة فى ثبوت الأثر عن مؤثرين على المقارنة ، فإن من ارتد حَالَما[٣] قَتَل عمداً يستحق قتله بكل واحدة من الردة والقتل . وكذا إذا انكشفت عورته فى الصلاة حالما[٤] تكلم أو أحدث يخرج من الصلاة بكل واحدة من هذه الأسباب .

وأما الثالث – قلنا : إذا أخل بجميعها – [فـ] عندنا ، يستحق العقاب بترك الكل ، لأن الكل واجب على البدل على ما مرَّ . غير أنه يستحق على الإخلال بالكل عقاب أدونها عقاباً ، لأنه لو فعل تلك الواحدة لا يستحق العقاب بترك الباقى ، فكذا إذا استوفى عقاب تلك الواحدة ، لأنه جرى مجرى فعل تلك الواحدة .

قوله : لو فعل جميعها ينبغى أن يستحق ثواب الواجب بكل واحدة منها – قلنا : عندنا : يستحق ثواب الواجب بكل واحدة منها ، لما مر أن الكل واجب على البدل .

---

(١) العبارة فى المعتمد ، ١ : ٩٤ : « .. ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نقول : هل هى على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إما على الجمع وإما على البدل ؟ » .

(٢) أى فعلها المكلف جميعها (المحقق) .

(٣ – ٤) فى الأصل كذا : « حال ما » .

٢/٢٤ فإن قيل / : قد منعتم ورود التعبد بشيء واحد من جملة هذه الأشياء لا بعينه ، وقد ورد الشرع به بالإجماع :

– منها – إذا باع قفيزاً من صُبرة يجوز ، والمعقود عليه قفيز واحد غير عين لا جميع القفزان .

– ومنها – أن من طلق إحدى نسائه لا بعينها أو أعتق أحد عبيده لا بعينه ، فالمطلقة واحدة غير عين والمعتق واحد غير عين ، وإليه الخيار فى التعيين .

– ومنها – أن الحانث فى يمينه لا يلزمه عتق جميع الرقاب بل عتق رقبة واحدة غير عين ويتعين بتعيينه .

والفقه فى جميع ذلك : أن الإيجاب ليس بإثبات صفة حقيقية للفعل ، حتى يقال إن إثبات صفة فى محل ، لا يتعين عند المثبت ، محال ، كإثبات السواد فى محل غير عين ، إنما هذا من باب الذكر وتعليق الخطاب بالمذكور ، فالواجب ما قال الشارع فيه « افعل » لا على جهة التخيير ، وهذا يتصور فى الواحد غير عين ، كما ذكرنا من النظائر .

قلنا :

نحن لا نجوز وجوب فعل من الأفعال غير عين ، والتعبد به محال ، لما ذكرنا .

وما ذكر من الأمثلة : فالمعقود عليه كل القفزان على البدل ، لأنه لا اختصاص للعقد بقفيز دون قفيز ، فإذا عين المشترى واحداً منها ، تعين ملكه فيه ، وصار تعين ملكه فيه كسقوط الفرض فى مسألتنا . وكذا إذا طلق إحدى نسائه ، أو أعتق أحد عبيده ، فكل واحدة منهن صادفها الطلاق ، على البدل ، لفقد الاختصاص بواحدة منهن ، فإذا بين الزوج وعين واحدة للفرقة بعينها تعينت[1] [و] حلت له الباقيات . وكذا فى العتق . وكذا الحانث فى يمينه :

(١) « تعينت » وردت فى الهامش استكمالاً لنقص فى المتن .

يلزمه عتق كل رقبة يملكها ، على البدل ، على الوجه الذى ذكرنا .

وقوله : إن الوجوب ليس صفة للفعل – قلنا : ليس كذلك ، لأن أحوال الأفعال واختصاصها بجهات تقتضى[1] الوجوب فى البعض والحرمة فى البعض ، ثابت عند العقلاء ، لأن الأفعال فى ذواتها ، والصفات الذاتية لها ، متماثلة ، وإنما يوصف البعض بالوجوب عقلاً / وشرعاً ، والبعض بالحرمة ، لاختصاصها باسم ١/٢٥
يقتضى ذلك ، وقد قررنا هذه القاعدة فى موضعها[2] .

وقول الشارع « افعل » كاشف عن وجه الوجوب فيه ، على جهة الإجمال ، لأنه إثبات للوجوب .

وقوله : إن الإيجاب ليس إلا قول الشارع « افعل » ، فالواجب ما قيل فيه « افعل » – قلنا : هذا يرفع وجوب الواجبات العقلية قبل ورود السمع ، كالإيمان بالله تعالى ، وشكر المنعم ، وغير ذلك ، ويقتضى أن الظلم والكفر والكذب العارى عن النفع إذا قيل فيه « افعل » أن يصير واجباً ، وكل ذلك يأباه دليل العقل . ثم إن جرينا معه أن الإيجاب هو قول الشارع « افعل » ، لكن إذا وقع [كان] طلباً للفعل على جهة الحتم لا على جهة التخيير ، وذا إنما يصح إذا كان للمكلَّف سبيل إلى العلم به[3] ، وأن لا يدخل التخيير بينه وبين غيره ، ولو كان الواجب أحد الأشياء غير عين ، لم يكن للمكلَّف سبيل إلى العلم به وكان مخيراً بينه وبين غيره – على ما مرَّ .

والله أعلم .

---

(١) أو « يقتضى » إذ الحرف الأول غير منقوط .

(٢) ؟

(٣) فى الأصل كذا : « سبيلاً إلى المعلم به » . وقد أثبتنا فى المتن مثل العبارة التالية فى المتن . وفى المعجم الوسيط : المَعْلَمُ العُلّامة . والمَعْلَم من كل شىء مَظِنّته . والجمع معالم . ويقال : خَفِيَتْ معالم الطريق .

١٧ – باب فى : أن الأمر بالفعل ، هل يدل على الإجزاء ؟ :

ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين [إلى] أنه يدلُّ على الإجزاء .

وذهب بعض المتكلمين إلى أنه لا يدل على الإجزاء .

واستدلوا على صحة مذهبهم وقالوا : إن المعنيَّ من الإجزاء شيئان : أحدهما – أن معنى قولنا : « هذا الفعل مجزئ » أن لا يجب قضاؤه . ومعنى قولنا : « إنه غير مجزئ » أنه يجب قضاؤه[1] . والثانى – معنى الإجزاء انتفاء التكرار . ومعنى كونه غير مجزئ أنه يقتضى التكرار . والأمر لا يدل على الإجزاء بالمعنيين جميعاً ، لا بذاته ولا بحكمه : أما بذاته ، فإنه لا ينبئ عنه . وأما بحكمه ، فلأن حكمه وجوب الفعْل ، ووجوب الفعل لا ينفى وجوب مثله – دلَّ عليه : أن الماضى فى الحَجة الفاسدة مأمور بالمضى فيها ، ثم إذا فعل يلزمه القضاء . وكذا الظانُّ على الطهارة فى آخر الوقت مأمور بالصلاة مع هذا ٢/٢٥ الظن ، ثم / لو فعل ذلك وذكر بعده أنه كان محدثاً ، يلزمه القضاء . ولو ذكر فى الوقت يلزمه مثلما[2] فعل .

ونحن نستدل على صحة ما ذهبنا إليه ، فنقول : معنى قولنا : « هذا الفعل مجزئ » أى مسقط للتعبد به ، وهو مختص بحالة يكتفى به فى استيفاء المصلحة المطلوبة بالأمر . ومعنى قولنا : « غير مجزئ » أنه غير مسقط التعبد به وغير مختص بحالة يكتفى به فى استيفاء المصلحة ، إذ لا فرق بين قولنا : « هذا الشيءيجزئنى » وبين قولنا : « يكفينى » . ثم معنى قولنا : « هذا الشيء يكفينى » هو الاكتفاء به فى غرض من الأغراض ، فكذا قولنا : « يجزئنى » أى يكفينى فى أمر من الأمور .

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٩٩ وما بعدها .

(٢) فى الأصل هكذا : « مثل ما » .

إذا ثبت هذا – نقول :

ظاهر الأمر يدل على الإجزاء ، على هذا التفسير ، لأن المأمور إذا فعل ما اقتضاه على الوجه الذى اقتضاه الأمر ، سقط التعبد به ، وحصلت المصلحة المطلوبة منه مستوفاة . لأنه إذا فعل ذلك صار ممتثلاً للأمر ، وإذا صار ممتثلاً للأمر يخرج عن عهدة الآمر ، إذ يتناقض قول القائل : « امتثل الأمر » و « بقى عليه عهدة الأمر » ، فكان مطلق الأمر مقتضياً للإجزاء ، إذ هو المقتضى للامتثال .

دليل آخر – إن مطلق الأمر لو لم يدل على الإجزاء على هذا التفسير ، لكانت الصحابة رضى الله عنهم يراجعون النبى عليه السلام فى كل أمر صدر من الله تعالى ومن الرسول فى دلالة الإجزاء ، ولكثرت مراجعتهم ، ولسنّه النبى عليه السلام ، ولنُقل إلينا ذلك نقل تواتر ونقل استفاضة لتوفر الدواعى ومساس الحاجة ، وحيث لم يُنقل دلّ أن مطلق الأمر يكفى دلالة على الإجزاء .

وقوله – معنى قولنا : « هذا الشيء مجزىء » أنه لا يجب قضاؤه أو لا يجب تكراره – قلنا : ليس كذلك ، لأن القضاء يتبع مشاركة الفعل الثانى الأول فى المصلحة ، ويجوز أن يكون الفعل مأموراً به بحالة لا يشاركه فعل آخر فى استيفاء المصلحة ، فإذا فات لا يجب قضاؤه ، [و] إذا فعل لا على الوجه المطلوب لا يقع الإجزاء به ، ولا يجب قضاؤه – دلّ عليه / أن من صلّى فى الوقت بغير طهارة ثم مات عقيبه لا يجب عليه القضاء ، وهذا الفعل غير مجزىء . ١/٢٦

فإن قال : بأن المجزىء ما لا يجوز له أن يجب قضاؤه ، وغير المجزىء ما يجوز له أن يجب قضاؤه – قلنا : حاصل هذا يرجع إلى ما قلناه من تفسير الإجزاء ، لأن الذى لا يجوز أن يجب قضاؤه ليس إلا أن يفعل ما تناوله الأمر على الوجه الذى تناوله الأمر ، والذى يجوز أن يجب قضاؤه هو أنه فعل ما تناوله الأمر على الوجه الذى تناوله الأمر – فرجع الكلام إلى ما ذكرنا .

وأما التكرار – فمسألة التكرار غير مسألة الإجزاء ، ومعنى الإجزاء غير ذلك ،

لأنه جاز أن يقال : هذا الأمر لا يقتضى إيجاب فعل آخر ، ولكنه لا ينفيه أيضاً ، ومعنى الإجزاء نفى غيره والاكتفاء به فى سقوط التعبد .

وأما قوله بأن الأمر لا ينبىء عن الإجزاء ، وحكمه لا يدل عليه – قلنا : فى الأمر وجه يدل على الإجزاء على ما مرَّ ، وهو حسن المأمور به ، فإن الأمر يدل عليه ، وإن لم يكن منبئاً عنه .

وأما الماضى فى الحَجة الفاسدة ، فمأمور بالحَجة الصحيحة ، ولم يفعل ذلك ، فبقى الأمر عليه ، غير أنه أُمر بالمضى فى هذا الحج ، بأمر آخر ، وقد امتثل ذلك ، فيسقط به الأمر . وكذا الظانُّ على الطهارة : مأمور بأداء الصلاة على الطهارة ، ولم يمتثل ذلك الأمر ، فبقى عليه ، غير أنه مأمور بالصلاة مع هذا الظن بأمر آخر ، وقد امتثله ، فيسقط الأمر – أما ههنا [فـ] بخلافه – والله أعلم .

١٨ – باب فى : أن الأمر بالشيء ، هل هو أمر بما لا يتم الواجب إلا به ؟ :

اعلم أن ما لا يتم المأمور إلا به ضربان :

أحدهما – ما لا يمكن تحصيله ، نحو القدرة والآلات .

والآخر – ما يمكن للمكلَّف تحصيله .

فالأول – لا يرد الأمر به إلا مقيداً بشرط حصوله ، لأنه لو ورد الأمر بدونه لا يخلو : إما أن يقتضى إيجاب الفعل فى كل حالة ويقتضى تحصيل القدرة والآلة ،
٢/٢٦ وهذا تكليف ما ليس فى الوسع ، أو يقتضى إيجاب الفعل فى كل حال / مع فقد القدرة والآلة ، وهذا أيضاً تكليف ما ليس فى الوسع .

وأما الآخر – فضربان :

أحدهما – أن يرد الأمر مقيداً بشرط حصول ما يفتقر الفعل إليه ، نحو أن يقول له : « اصعد السطح إن كان السلم منصوباً » فهذا يقتضى إيجاب صعود

السطح إن كان السلم منصوباً ، ولا يقتضى إيجابه إذا لم يكن السلم منصوباً .

والآخر – أن يرد الأمر به مطلقاً من غير تقييد بشرط . نحو أن يقول « اصعد السطح » فالأمر بصعود السطح على هذا الوجه أمر بنصب السلم عندنا . ومعنى ذلك أنه يقتضى إيجاب صعود السطح ، ثم إيجاب صعود السطح يقتضى إيجاب نصب السلم ، فصار الأمر مقتضياً ذلك بواسطة ، لا أن هذا الأمر يصير أمراً بنصب السلم حقيقة .

وذهب بعضهم إلى أنه لا يقتضى وجوب نصب السلم ، بل يتقيد الأمر بحال كون السلم منصوباً .

دليلنا فى ذلك – أن الأمر المطلق يقتضى إيجاب الفعل على كل حال ، ثم إيجاب الفعل على كل حال يقتضى إيجاب ما يفتقر إليه من نصب السلم . والدليل على أن الأمر المطلق يقتضى إيجاب الفعل على كل حال أنه لا اختصاص له بوقت دون وقت وحال دون حال ، فيقتضى إيجاب الفعل فى كل زمان يتمكن من الفعل فيه ، إذ لو قلنا إنه يقتضى إيجابه فى بعض الأزمان دون البعض كان فى ذلك تخصيصه بذلك الزمان ، وهو خلاف الظاهر .

والدليل على أن إيجاب الفعل يقتضى إيجاب ما يفتقر إليه من نصب السلم ، أن[١] الفعل متى وجب عليه فى جميع الأحوال : لو قلنا لا يجب عليه نصب السلم ، أو مباح له تركه – كان فيه تكليف ما ليس فى الوسع ، أو إباحة الإخلال بالواجب ، وهو باطل .

فإن قيل : هلا قلتم بأن الأمر بالصعود يتقيد بحال نصب السلم ، حتى يجب عليه إذا كان السلم منصوباً ، ولا يجب عليه إذا لم يكن منصوباً ، وهذا أَوْلى مما ذهبتم إليه ، لأنا لو أوجبنا الصعود مع فقد السلم ، كان تكليف ما ليس

---

(١) فى الأصل : « لأن » .

١/٢٧ فى الوسع ، ولو أجبنا عليه / الصعود على كل حال ثم أوجبنا عليه نصب السلم كان فى ذلك إيجاب ما لا ذكر له فى الأمر – قلنا : لا معنى لقول القائل : إن الأمر يتقيد بنصب السلم سوى أنه يلزمه الصعود إذا كان السلم منصوباً : ولا يلزمه إذا لم يكن منصوباً ، وهذا باطل ، لأن الأمر المطلق يقتضى إيجاب الفعل على كل حال ، وليس إيجاب الصعود عليه مع فقد السلم تكليف ما ليس فى الوسع ، لأنه يمكنه أن يتوسل إليه بنصب السلم .

قوله بأن ذلك إيجاب ما لا ذكر له فى الأمر – قلنا : إن لم يكن له ذكر فى الأمر ، لكن الأمر يدل عليه ، ألا ترى أن إيجاب المسبب إيجاب السبب ، فإن من أمر عبده بإيلام زيد كان ذلك أمراً بالضرب ، لأن الألم لا يحصل إلا به . وكذا إيجاب ستر الفخذ ، يقتضى إيجاب ستر شىء من الركبة ، لأنه لا يحصل إلا به – كذا هذا .

فإن قيل : لستم بأن تتمسكوا بإطلاق اللفظ وتتوصلوا به إلى إيجاب شىء لا ذكر له فى الأمر ، بأوْلى من أن نتمسك بظاهر اللفظ لنفى وجوب ما لا ذكر له فى الأمر ونتوسل به إلى تقييد الأمر ببعض الأحوال وإخراج الفعل من أن يكون واجباً فى بعض الأحوال . فإذن قد تساوينا فى أن كل واحد منا يعمل بظاهر اللفظ من وجه ، ويعدل عن ظاهر اللفظ من وجه ، فلم كان ما قلتم أوْلى ؟ – قلنا : بهذا السؤال سلمتم أن ما ذكرتم ترك لظاهر اللفظ ، فأما إيجاب ما لا ذكر له فى اللفظ ، [فـ] لا يكون تركاً لظاهر اللفظ ، لأن اللفظ كما لا نتعرض له(١) بالإثبات لا نتعرض(٢) له بالنفى ، وإيجاب شىء لا يتعرض له الأمر بالنفى ، لا يكون تركاً لظاهر الأمر .

إذا ثبت هذا – نقول : قول القائل « افعل » يقتضى إيجاب الفعل على كل حال . فلو قلنا إنه يثبت الوجوب فى بعض الأحوال ، كان ترك العمل

(١ – ٢) يمكن أن تكون : « لا يتعرض » بالياء لا بالنون لعدم النقط .

بظاهر اللفظ . وإذا ثبت الوجوب فى جميع الأحوال ، ثبت وجوب نصب السلم ، كى لا يكون إيجاب ما ليس فى الوسع .

وإذا ثبت هذا – نذكر / الأشياء التى لا يتم الأمر إلا بها : ٢/٢٧

منها – أن من ترك واحدة من الصلوات الخمس ، ثم نسيها[١] ، يجب عليه فعل الخمس ، لأن فعل المتروكة واجب عليه ، ولا يتمكن من ذلك إلا بفعل الكل ، فيجب عليه الكل[٢] .

ومنها – إذا وقعت النجاسة فى الماء وجب الامتناع عن استعمال الماء ، لأن الامتناع عن استعمال النجاسة واجب ، ولا يتمكن من ذلك إلا بالامتناع عن استعمال الماء ، فيجب عليه ذلك .

ومنها – أن ستر الفخذ يقتضى إيجاب ستر شىء من الركبة – على ما مرّ .

ومنها – أن من طلّق إحدى نسائه بعينها ، ثم ذهبت عليه عيْنها ، يجب عليه الامتناع عن الاستمتاع [بالكل][٣] ، لأن الامتناع عن الاستمتاع بالمطلقة واجب ، ولا يتمكن من ذلك إلا بالامتناع عن الاستمتاع بالكل – والله أعلم .

١٩ – باب فى : أن الأمر بالشىء ، هل هو نهى عن ضده ؟ :

اعلم أن الخلاف فى هذه المسألة إما أن يقع فى الاسم ، أو فى المعنى .

---

(١) أى نسى ما هى الصلاة التى تركها : أهى صلاة الصبح أم الظهر أم العصر أم المغرب أم العشاء (المحقق) .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ١٠٢ : « ... نحو أن يترك الإنسان صلاة من جملة الخمس لا يعرفها بعينها ، فيلزمه فعل الخمس لأنه لا يتمكن مع الالتباس أن يتيقن إتيانه بالمنسية إلا بفعله الكل » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ١٠٢ : « قال قاضى القضاة : الأقوى عندى أن تحرم الكل ... » . وانظر آخر العبارة .

أما الاختلاف فى الاسم - [فـ] بأن يقال : إن الأمر بالشيء هل يسمى نهياً عن ضده ؟

وجوابنا : أنه لا يسمى بذلك ، لأن أهل اللغة فصلوا بين الأمر والنهى فى الاسم ، وفرقوا بين قول القائل « افعل » وبين قوله « لا تفعل » ، فسموا أحدهما « أمراً » والآخر « نهياً » .

فإن قيل : الأمر ليس بأمر لذات الصيغة ، ولا النهى نهياً لذات الصيغة ، بل الأمر أمر لإرادة كونه أمراً ولكونه طلباً واستدعاء للفعل . والنهى نهى لإرادة كونه نهياً ولكونه طلباً واستدعاء للانتهاء . ولا يمتنع أن يراد بالصيغة الواحدة أن يكون أمراً بشيء ونهياً عن ضده ، ولا أن يكون دلالة على طلب شيء أو على طلب الانتهاء عن ضده ، فتكون الصيغة الواحدة أمراً بالشيء حقيقة ونهياً عن ضده حقيقة - قلنا :

- أما كون الأمر أمراً لإرادة كونه أمراً ، وكون النهى نهياً لإرادة كونه نهياً ، فقد أبطلناه من قبل .

- وأما كونه أمراً لكونه طلباً واستدعاء للفعل ، وكونه نهياً لكونه طلباً /
١/٢٨ واستدعاء للانتهاء ، فلعمرى هو كذلك ، لكن بشرط أن يكون طلباً للفعل بذاته لا بواسطة ، وطلباً للانتهاء بذاته لا بواسطة ، كقوله « افعل » و « لا تفعل » . وقوله « افعل » طلب للانتهاء عن ضده ، بواسطة طلب الفعل . وقوله « لا تفعل » طلب لضد المنهى عنه ، بواسطة طلب الانتهاء عنه ، وعدم انفكاك المكلّف عن أحدهما إلى الآخر ، فإذن لا يتصور كون الصيغة الواحدة أمراً ونهياً حقيقة .

وأما الاختلاف فى المعنى فمن وجهين :

أحدهما - أن يقال : هل فى الأمر بالشيء صيغة النهى[1] عن ضده ، وهو قوله

---

(١) فى الأصل قد تكون : « النهى » أو « للنهى » .

« لا تفعل » ؟ . وجوابنا أنه ليس فيه ذلك ، وهذا معلوم بطريق الحس .

والآخر – أن يقال : بأن الأمر بالشيء هل يقتضى تحريم ضده والمنع عنه ؟ وجوابنا أنه يقتضى ذلك ، لما ذكرنا أن الأمر طلب الفعل ومنع من الإخلال به ، وكل فعل يوجب الإخلال بالمأمور به يكون ممنوعاً عنه بقضية الأمر ، لأنه لو لم يكن كذلك لجاز الإقدام عليه ، وفى جواز الإقدام عليه إباحة الإخلال بالواجب ، وذا لا يجوز .

ومن نفى الوجوب عن الأمر ، لا يمكنه أن يجعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، لأنه : إن حمله على الندب لا يمكنه ذلك ، لأنه لو اقتضى ذلك لكنا منهيين عن البيع وسائر الأفعال المباحة ، لما أن اضدادها مأمور بها ندباً. وإن حملها إرادة المأمور به لا يمكنه أن يجعلها نهياً عن ضده أيضاً ، لأن إرادة الشيء لا تقتضى نهياً عن ضده . ألا ترى أن النوافل مرادة وأضدادها ليست بمنهية .

وأما النهى عن الشيء هل هو أمر بضده ؟

فجوابنا : أن النهى عن الشيء يقتضى إيجاب ما لايصح الإخلال بالمنهى عنه إلا به ، لما ذكرنا – فبعد ذلك : إن كان له ضد واحد ، بحيث لا يمكن الانصراف عنه إلا إليه ، يجب عليه ذلك بعينه . وإن كان له أضداد ، بحيث لا يمكنه الانصراف عنه إلا إلى أحدهما ، يجب عليه الكل على البدل – على ما مرَّ .

٢٠ – باب / فى : أن الأمر المطلَق ، هل يقتضى تكرار الفعل المأمور به أم لا ؟ : ٢/٢٨

ذهب أصحابنا ومعظم المتكلمين إلى أنه لا يقتضى التكرار ، بل يقتضى فعل المأمور به فقط ، وهو الفعل الذى تناوله الأمر ، مرة واحدة .

وذهب معظم أصحاب الشافعى رحمه الله إلى أنه يقتضى التكرار .

وقال بعضهم : نتيقن باقتضاء الفعل مرة واحدة ، ونتوقف فى الدوام والتكرار .

دليلنا فى ذلك أن قول القائل « ادخل الدار » معناه « كن داخلاً فى الدار » ، لأن من دخل الدار يوصف بكونه داخلاً الدار ، فإذا أمره بالدخول فقد أمره بأن يجعل نفسه على هذه الصفة ، وهو [بـ] الدخلة الأولى جعل نفسه على هذه الصفة ، فيسقط الأمر به . كمن قال لغيره « اضرب رجلاً » فضرب رجلاً واحداً ، يوصف بأنه ضارب رجل ، ويسقط الأمر به — كذا هذا .

فإن قيل : هو بالدخلة الثانية يوصف بأنه داخل الدار ، فهلّا قلتم بدخوله تحت الأمر ؟ أو توقفتم فى دخوله تحت الأمر كما قاله البعض ؟ — قلنا : هو بالدخلة الأولى يوصف بأنه داخل الدار على الكمال ، فبعد ذلك : الدخلة الثانية تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها ، فلا يُستفاد ذلك إلا بدلالة التكرار ، أو بدلالة الإستغراق ، كمن قال لغيره « اضرب رجلاً » فضرب رجلاً واحداً : يوصف بكونه ضارب رجل على الكمال ، فإذا ضرب آخر يكون ذلك تكراراً لفائدة الأمر بعد استكمالها ، فلا يستفاد إلا بدلالة التكرار ، أو بدلالة الاستغراق — كذا هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن قول القائل « اضرب » معناه « افعل الضرب » ، ولو كان كذلك يقتضى التكرار ، لأن اللام للجنس : قلنا : إن قول القائل « اضرب » تصريف من « ضرب » لا من « الضرب » لأنه ليس فيه الألف واللام ، ولأنه لو كان تصريفاً من الضرب لكان قول القائل « ضربَ زيدٌ » معناه أنه فعل الضرب ، ولو كان كذلك لكان من أخبر بضرب زيد أن يفهم منه تكرار
١/٢٩ الضرب ، وليس كذلك ، بل يُفهم منه الضرب / مرة واحدة .

وأما الخصوم فقد تعلّقوا بأشياء :

منها — أنهم قالوا : وجدنا أوامر فى كتاب الله تعالى مطلقة ، وأنها مقتضية

للتكرار ، مثل قوله تعالى : ﴿ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ ﴾[١] . وقوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه ﴾[٢] إلى غير ذلك .

ومنها – أن الأمر المطلق لا اختصاص له بزمان دون زمان ، فيقتضى الفعل فى جميع الأزمان لفقد الاختصاص .

ومنها – أن الأمر لو لم يقتض التكرار لما جاز الاستثناء ، ولما جاز النسخ ، لأن النسخ فى المرة الواحدة بَدَاء[٣] ، والاستثناء من الواحدة نقض الكلام ، وحيث صحَّ النسخ والاستثناء علم أنه مفيد للتكرار .

ومنها – أن الأمر المطلق لو لم يقتض التكرار والفعل على الدوام ، لكان النهى المطلق لا يقتضى الانتفاء ، على سبيل الدوام ، لأنه ضده ، ولما كان النهى يقتضى الانتهاء على سبيل الدوام – فكذلك الأمر ، إذ هو ضده .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا نسلم بأن التكرار فى تلك المواضع عُقِل[٤] من ظاهر الأمر ، بل بدلالة زائدة ، وهو التصريح بالدوام والتكرار وما يجرى مجراه . وقد أجيب عن هذا بأن التكرار فى هذه المواضع استفيد من تكرار أسبابها – ألا ترى أنه لم يثبت التكرار فى بعض المواضع ، وهو الأمر بالحج ، لأن سببه ، وهو البيت ، لا يتعدد .

---

(١) سورة البقرة : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ وكثير غيرها . وفى الأصل . « أقيموا .. » بغير واو العطف .

(٢) سورة البقرة : ١٨٥ .

(٣) البَدَاء : ظهور الرأى بعد أن لم يكن (الجرجانى . والمعجم الوسيط) .

(٤) عَقَل الشيءَ أدركه على حقيقته – المعجم الوسيط .

وأما الثانى – قلنا : القائلون بالفور يقولون إن الأمر المطلق يختص بأول وقت الإمكان . والقائلون بالتراخى يقولون بأنه يقتضى إيجاب الفعل فى جميع الأزمان ، لكن على طريق البدل ، وتناول الأمر تارة يكون على سبيل البدل ، وفقد الاختصاص لا يدل على أحدهما[١] .

وأما الثالث – قلنا : عندنا لا يجوز إلا إذا قامت دلالة تدل على أنه أراد به التكرار ، فيتبين بالنسخ أن بعض المرات غير مراد . وأما الاستثناء – قلنا : القائلون بالفور لا يجوزون ذلك . والآخرون إنما يجوزون الاستثناء ، لما مرَّ أن الأمر يتناول الأوقات لكن على البدل ، فبالاستثناء يتبين أن بعض الأوقات غير /
٢/٢٩ مراد أصلاً[٢] .

وأما الرابع – قلنا : الأمر يقتضى النهى ، لأن قول القائل : « كن داخلاً » موجود فى قوله : « لا تكن داخلاً » وإنما زيد عليه حرف النفى ، فجرى الأمر مع النهى مجرى قول القائل : « ليس فى الدار رجل » . ثم قول القائل : « فى الدار رجل » يقتضى وجود رجل واحد فى الدار . وقوله : « ليس فى الدار رجل » يقتضى انتفاء جميع الرجال عنه ، لأنه لو اقتضى نفى بعض الرجال كان فيه جمع[٣] بين فائدتيهما مع أنهما ضدان ، وذا لا يجوز ، فكذا هذا – وهذا :

[الأول] : لأن الأمر المطلق يقتضى أن المأمور به يوجد به مطلقاً ، والنهى المطلق يقتضى أن المنهى عنه لا يوجد مطلقاً ، وكلما وجد مرة فقد وجد مطلقاً ، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ١١٠ : « وأما النافون للفور فإنهم يقولون : لا اختصاص للأمر بالأوقات . وإذا لم يكن له بها اختصاص ، صحَّ إيجاب الفعل فى جميعها على البدل وعلى الجمع . لأن الاختصاص زائل فى الحالين . فلم يكن فقد الاختصاص طريقاً إلى أحدهما » .

(٢) انظر : المعتمد ، ١ : ١١٠ – ١١١ .

(٣) فى الأصل : « جمعاً » .

والثانى : أن العادة فصلت بين الأمر والنهى : فإن السيد إذا قال لعبده : « لا تدخل » فهم منه الانتهاء على الدوام . ولو قال له : « ادخل » فهم منه الدخول مرة . والفقه فى ذلك : هو[١] أن حمل الأمر المطلق على التكرار والاستغراق يؤدى إلى تعطيل الأشغال كلها ، لأنه لا يتفرغ لغيره من الأفعال ، وحمل النهى على الدوام لا يؤدى إلى ذلك ، لأنه يتفرغ للأشغال كلها مع الامتناع عن فعل معين على الدوام .

والثالث : أن النهى يدل على قبح المنهى عنه ، والقبيح يجب الكف عنه أبداً ، أما الأمر [فـ] لا يدل على ما يوجب الإقدام عليه ، على الدوام .

وأما من توقف فى الحمل على التكرار – قال : إن الأمر المطلق محتمل للدوام والتكرار ، بدليل أنه لو أراد به ذلك وقرن به دلالة التكرار يحمل عليه ، وما احتمله اللفظ جاز أن يراد به ، فيجب التوقف فيه .

ونحن نقول : لا نسلم احتماله للدوام والتكرار ، بل الأمر المطلق لا يحتمل إلا الفعل[٢] مرة واحدة – على ما مرَّ . ولو قرن به دلالة التكرار ، لا يكون بياناً وتفسيراً للفظ ، بل زيادة متممة للكلام كقوله : « افعل هذا الفعل عشر مراتٍ » أو « على الدوام » أو ما يجرى مجرى هذا الكلام ، فهذه جملة مفيدة للعدد والدوام ، لا أنه موجب / الأمر المطلق . ١/٣٠

٢١ – باب فى : أن الأمر المعلَّق بالشرط والصفة ، هل يقتضى تكرار الفعل المأمور به إذا تكرر الشرط والصفة ؟ :

اختلف الذاهبون إلى أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار فيه :

قال بعضهم : يقتضى تكراره عند تكرار الشرط والصفة .

---

(١) فى الأصل : « وهو » .

(٢) فى الأصل قد تكون : « الفعل » أو « للفعل » .

وقال بعضهم : لا يقتضيه – وهو المختار .

دليلنا فى ذلك – أن المقتضى للوجوب هو الأمر دون الشرط والصفة ، لأن الشرط ليس بمؤثر بل هو ما يقف عليه تأثير المؤثر ، والأمر فى نفسه لا يقتضى التكرار ، بل يقتضى الفعْل مرة واحدة ، فصار المقتضى للفعل مرة واحدة معلّقاً بالشرط ، وهو كالمرسل عند وجود الشرط ، فلا يلزم تكرار الوجوب بتكرار الشرط – دلَّ عليه أن السيد إذا قال لعبده : « إذا دخلت السوق فاشتر[1] اللحم » فإن هذا لا يقتضى تكرار الشراء بتكرار الدخول . وكذا لو قال لامرأته : « طلقى نفسك إذا دخلت الدار » أو قال لغيره : « طلق امرأتى إذا دخلت الدار » : لا يتكرر الأمر بالطلاق بتكرار الدخول . وكذا قول القائل : « اضرب زيداً » إذ كان لا يقتضى التكرار ، فقوله : « اضربه إن كان قائماً » لا يقتضيه أيضاً .

فإن قيل : ليس يمتنع أن يكون ما دخل تحت الشرط مؤثراً ، كما فى قوله تعالى : ﴿ وإنْ كُنتم جُنُباً فاطَّهَّرُوا ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجوهَكم ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أيْدِيَهُما ﴾[4] ، وإذا لم يمنع ذلك [فـ] ليس لكم أن تقطعوا على نفي التكرار عند تكرار الشرط – قلنا : لفظ الشرط لا يدل على أن ما دخل تحته مؤثر ، والكلام فيما إذا لم توجد دلالة أخرى ، حتى لو وجد كان علة يتكرر الحكم بتكرره – يدل عليه : أن الخبر المعلق بالشرط لا يقتضى تكرار المخبر به بتكرره ، فكذا الأمر – بيانه : أن قائلاً لو قال : « زيد سيدخل الدار إن دخلها عمرو »

---

(١) فى الأصل كذا : « فاشترى » وربما الياء مشطوبة .

(٢) سورة المائدة : ٦ .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

(٤) سورة المائدة : ٣٨ .

فدخل زيد / الدار بعد ما دخلها عمرو مراراً - يعد المخبر صادقاً ، فلو كان تكرار ٢/٣٠
الدخول من عمرو يقتضى تكرار الدخول من زيد ، لما عُدَّ صادقاً - فثبت أن الخبر المعلق بالشرط لا يقتضى التكرار فى المخبر به ، بتكرره - فكذلك الأمر .
والجامع بينهما أن معنى قول القائل : « زيد سيدخل الدار » أى سيكون داخل الدار ، ومعنى قول القائل : « ادخل الدار » أى « كن داخلاً الدار » - ثم الخبر بجعل نفسه على هذه الصفة لا يقتضى تكرار المخبر به . وكذلك الأمر بجعل نفسه بهذه الصفة لا يقتضى تكرار المأمور به .

والمخالف فى المسألة احتج بأشياء :

منها - أنهم قالوا : وجدنا الأوامر الواردة فى كتاب الله تعالى معلقة بالشرط ، مقتضية للتكرار ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ منكمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه ﴾(١) . وقوله تعالى : ﴿ وإنْ كُنتم جُنُباً فاطَّهَّروا ﴾(٢) . وقوله تعالى : ﴿ إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغسِلُوا ﴾(٣) . وقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانى فاجْلِدُوا ﴾(٤) . وقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقةُ فاقْطَعُوا أيْدِيَهما ﴾(٥) - علم أن قضيةالأمر المعلق بالشرط هذا .

ومنها - اعتبارهم الشرط بالعلة ، فقالوا : إن العلة إذا تكررت ، يتكرر معلولها ، فكذا الشرط ، بل الشرط آكد من قِبَلِ أن الحكم ينتفى بانتفاء الشرط ، ولا ينتفى بانتفاء العلة(٦) .

---

(١) سورة البقرة : ١٨٥ .

(٢) سوزة المائدة : ٦ .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

(٤) سورة النور : ٢ .

(٥) سورة المائدة : ٣٨ .

(٦) انظر : المعتمد ، ١ : ١١٧ .

ومنها – أن الأمر المعلق بالشرط لا أختصاص له بالشرط الأول دون الثانى والثالث ، فيجب الفعل مع كل شرط لفقد الاختصاص .

ومنها – أن النهى المعلق بالشرط يقتضى الانتهاء مع كل شرط ، على سبيل التأبيد – فكذا الأمر المعلق بالشرط .

[و] الجواب عنها :

أما الأول – قلنا : ليس فى هذه الآى ما يدل على كون التكرار مستفاداً من ظاهرها ، بل عرفنا التكرار فيها بدلالة أخرى ، كما عرفنا التخصيص فى بعض عمومات القرآن ، بدلالة مخصصة – دلَّ عليه أن الأمر بالحج لا يقتضى التكرار ،
١/٣١ وإن علق بشرط متكرر ، كقوله تعالى : ﴿ ولله على / النَّاسِ حِجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سَبيلاً ﴾[١] .

وأما قوله تعالى : ﴿ الزَّانيةُ والزَّانى ﴾[٢] . وقوله تعالى : ﴿ والسَّارقُ والسَّارقةُ ﴾[٣] – قلنا : ثَمَّ علم أن السرقة والزنا علة لوجوب الحد ، والحكم يتكرر بتكرر العلة .

وأما الثانى – قلنا : هذا اعتبار فاسد ، لأن العلة مؤثرة ، والشرط ليس بمؤثر ، ولا دليل يدل على وجود المؤثر ، فلا يلزم تكرار الحكم بتكرره .

قوله : الحكم ينتفى بانتفاء الشرط ولا ينتفى بانتفاء العلة – قلنا : عندنا : لا فرق ، فكما يجوز أن يثبت الحكم بعلة أخرى مع فقد هذه العلة ، يجوز أن يوجد شرط آخر مكان هذا الشرط الأول ، فيثبت الحكم معه[٤] .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) انظر : المعتمد ، ١ : ١١٧ .

وأما الثالث – فالقائلون بالفور يقولون باختصاص الأمر بالشرط الأول[١]، فلا يلزمهم هذا الكلام .

وأما القائلون بالتراخي – فلهم تفصيل ، وهو أن الشرط الذى علق به الأمر : إما أن يغلب على الظن تجدده ، وهو[٢] متمكن من الفعل ، أو لا يغلب على الظن ذلك . ففى الوجه الثانى ، كما فى قول القائل : « أعط زيداً درهماً إن دخل الدار » يجب الفعل عند الدخلة الأولى ، لأنه لو لم يجب وفى الدخلة الثانية شك ، كان فيه تفويت المأمور به أصلاً . وفى الوجه الأول كما إذا قال : « أعطه درهماً إن طلعت الشمس » يجب الفعل مع كل شرط على البدل لا على الجمع ، وفقد الاختصاص عمله فى ذلك ، إلا أن يقوم دلالة من حيث العرف وغيره على طلب الفعل عند الشرط الأول على التعيين[٣] .

وأما الرابع – قلنا : قال بعض أهل الأصول : إن النهى يقتضى طلب الانتهاء مع الشرط فقط . ولئن سلمنا ، فتكرار الانتهاء ثَمَّ ، لا لتكرار الشرط ، بل لأن مطلق النهى يقتضى الانتهاء على الدوام . فإذا علق بالشرط أفاد أهل[٤] هذه القضية عند الشرط ، والفرق بين الأمر والنهى على ما مرَّ فى الباب المتقدم[٥] .

٢٢ – باب فى : أن الأمر المطلق ، هل يقتضى تعجيل الفعل المأمور به أم لا ؟ /

ذهب بعض أصحابنا وجماعة من المتكلمين أنه يقتضى تعجيل الفعل المأمور به ، ولا يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان . ٢/٣١

---

(١) قد تكون « للأول » . وفى المعتمد ، ١ : ١١٨ : « والجواب أن من قال بالفور ، يجعل الأمر بالشرط الأول من الاختصاص ما ليس له بغيره » .

(٢) أى المأمور – المعتمد ، ١ : ١١٨ .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ١١٨ : « وعلى هذا يستوى الجواب على قول أصحاب الفور والتراخى » .

(٤) كذا فى الأصل « أهل » ولعلها « أصل » .

(٥) انظر : المعتمد ، ١ : ١١٩ – ١٢٠ .

وذهب أصحاب الشافعى رحمه الله وعامة المتكلمين إلى أنه يجوز تأخيره عن الوقت الأول إلى ما بعده من الأوقات - إلا أن منهم من يجعل العزم على الفعل فى الثانى بدلاً عن الفعل فى الوقت الأول . ومنهم من لم يجعله بدلاً عنه .

والمذهب المختار أنه يقتضى وجوب فعل واحد ، والأوقات كلها سواء فى إيقاع الفعل المأمور به ، بالأمر المطلق .

أما القائلون بالفور - [فـ] تعلقوا بأشياء :

١ - منها :

أن الفعل قد وجب فى الوقت الأول ، وذلك يمنع جواز التأخير عنه . وإنما قلنا : إن الفعل قد وجب فى الوقت الأول ، لأن الأمر تناول الفعل فى الوقت الأول ، بدليل أن[١] المكلف إذا أتى به فى الوقت الأول كان إتياناً بما تعبد به وسقط عنه التكليف ، والتكليف إنما يسقط بإتيان ما تناوله الأمر ، فلولا أن الأمر تناول الفعل فى الوقت الأول ، وإلا لم يكن[٢] إتياناً بما تعبد به ، ولما سقط عنه التكليف . ومتى تناوله الأمر كان واجباً ، إذ الأمر مقتضاه الوجوب ، وإذا وجب الفعل فى الوقت الأول [فـ] لا يجوز تأخيره عنه ، لأنه لو جاز تأخيره عنه كان فى ذلك نقض الوجوب وإلحاقه بالنافلة ، ولا يقال بأن الفرق بينه وبين النافلة أن النافلة يجوز الإخلال بها مطلقاً ، وهذا مما يجوز[٣] الإخلال به فى الوقت الأول ، إلا أن يغلب على الظن فواته إن لم يفعله ، لأنا نقول : إنما نلزمكم إلحاقه بالنافلة - بجواز التأخير فى الوقت الأول ، [لا أنه] كان مخيراً بين الفعل والترك ، وهذا هو حقيقة النافلة . ولا يقال : عندنا يجوز التأخير عن الوقت الأول لكن

(١) فى الأصل : « ان ان » .

(٢) كذا فى الأصل .

(٣) الظاهر أنه كان فى الأصل : « مما لا يجوز » ثم شطبت « لا » .

إلى بدل يقوم مقامه ، وهو العزم على الفعل فى الزمان الثانى ، ويجوز تأخير الواجب إلى بدل يقوم مقامه[1] .

وبيان [ـه] أن الأمر المطلق يجعل الأوقات كلها سواء فى إيقاع الفعل المأمور به فيها ، ولن يجعل ذلك إلا بأن يجوز التأخير عن الوقت / الأول ، والواجب ١/٣٢
لا يجوز تأخيره عن الوقت الواجب فيه إلا إلى بدل ، فجعلنا « العزم » بدلاً عنه ، لأن الأمة أجمعت أنه لو ترك الفعل فى الوقت الأول يجب عليه أن « يعزم » على الفعل فى الزمن الثانى ، فقد قامت الدلالة على كون « العزم » بدلاً ، ولم يقم على شىء آخر ، فجعلنا « العزم » بدلاً عنه .

هذا هو حجة القائلين بجواز التأخير عن الوقت الأول إلى بدل ، [و] لا يقال هنا ، لأنا نقول : لمّا سلمتم أن الواجب لا يجوز تركه إلا ببدل ، فما الدليل على وجوب « العزم » بدلاً ، لأن الأبدال لا يجوز إثباتها بالرأى ، بل بدليل قاطع ؟ وقيام الدليل على وجوب « العزم » لا يدل على كونه بدلاً .

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ١٢٥ :

« ... وقد أُجيب عن ذلك بأن جواز تأخير الفعل عن الأول لا ينقض وجوب الفعل ، ولا يُلحقه بالنافلة . لأنه ينفصل عن النافلة ، بأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً ، وليس كذلك الفرض ، لأنه لا يجوز الإخلال به أصلاً . وهذا غير صحيح ، لأن المستدل ألزم على جواز التأخير عن الأول ، بأن يلحق بما هو فعَل (فى نسخة أخرى : « نقلها ») فى ذلك الوقت ، ولم يُلزم أن يلحق بالنوافل على الإطلاق . فيفصل بينه وبين النافلة المطلقة .

وأجاب شيوخنا فقالوا : إن الواجب إذا أُخر إلى بدل ، لم ينتقص وجوبه ، ولم يلحق بالنوافل . والفعل إنما يجوز تأخيره عن ثانى الأمر إلى بدل : هو العزم على أدائه . واستدلوا على « كون العزم بدلاً » بأن الأمر اقتضى إيجاب الفعل ، ولم يعين الوقت . فإذا وجب الفعل فى الثانى ، وجاز مع ذلك تأخيره عنه ، لم يمكن ذلك إلا مع البدل . وقد أجمعوا على أن المأمور يلزمه ، إذا لم يفعل المأمور به فى الثانى ، أن يعزم على أدائه فيما بعد . فقد دلَّ الدليل على وجوب العزم ، ولم يدل الدليل على وجوب غيره . فأثبتناه دون غيره . وسنتكلم على هذا الجواب فيما بعد إن شاء الله » .

ثم الدليل على أن العزم لا يصلح بدلاً : أن البدل[١] وجوبه على حذو[٢] الأصل ، ليجرى فعله مجرى فعله ، وفى ذلك بطلان تعيين الوقت للعزم .

والدليل عليه أن العزم لو كان بدلاً لا يخلو : إما أن يقوم مقام الواجب ويسدُّ مَسدَّه فى حصول المصلحة المطلوبة منه ، أو لا يقوم مقامه ولا يسد مسدَّه :

فإن كان الأول – [فـ] ينبغى أن يسقط عنه الفعل بوجود العزم ، لأن المصلحة من الواجب قد استوفيت بالعزم على الفعل .

وإن كان الثانى – فلا يصلح بدلاً عنه .

ولا يقال بأن « العزم » بدل عن الفعل فى الزمان الأول ، فيبقى الفعل فى الزمان الثانى على ما هو عليه من المصلحة ، لأنا نقول : الأمر عندكم لا يقتضى وجوب الفعل فى جميع الأزمان ، على الجمع ، لأنه قول بالتكرار ، وقد أبطلناه . ولا يمكن القول بأن الفعل فى الزمان الأول يسقط بالعزم ويبقى الفعل فى الزمان الثانى واجباً ، بل الأمر عندكم يقتضى وجوبَ فعل واحد فى زمان غير عين ، فإذا وجد فى الوقت الأول ما يسد مسده فى استيفاء المصلحة ، ينبغى أن يسقط عنه التكليف ، كما لو فعل المأمور به . وحيث لم يسقط ، علم أن « العزْم » لا يصلح بدلاً أصلاً .

٢ – ومنها :

٢/٣٢ الاستدلال بألفاظ الطلاق والعتاق / والنكاح ، فإن أحكام هذه الألفاظ تثبتَ على الفور ، فكذلك حكم الأمر . والجامع بينهما أن هذه الألفاظ تفيد أحكامها ، والحكم إنما يثبت فى الوقت ، وليس للوقت فيها[٣] ذكر ، فيثبت فى

---

(١) فى الهامش : بدل الشيء .

(٢) حذا فلان حَذْوَ فلان : فعل مثلما يفعل . واحتذى مثال فلان أو على مثاله أو به : سار على مثاله (المعجم الوسيط) .

(٣) أى فى الألفاظ – انظر : المعتمد ، ١ : ١٢٢ (المحقق) وانظر الهامش التالى .

أقرب الأوقات إليها . فكذا هنا : الأمر يقتضى إيجاب الفعل ، والفعل إنما يقع فى وقت ، [ووقت] وقوعه [غير] مذكور ، فيقع فى أقرب الأوقات إليه[١] .

٣ - ومنها :

أن جواز التأخير يؤدى إلى أقسام كلها باطلة . وبيانه : أنه لو جاز التأخير إما أن يجوز التأخير لا إلى غاية أو إلى غاية : الأول - باطل ، لأنه ينقض[٢] الوجوب ، والثانى - لا يخلو : إما أن تكون الغاية معينة أو موصوفة . مثال المعينة : أن يقول « افعل إلى وقت كذا » أو « إلى الوقت الفلانى » وهذا مما لاقائل به ، ولم تقم الدلالة عليه ، لأن الأمر لا يختص ببعض الأوقات دون البعض . والمراد بالموصوفة : الوقت الذى لو أخر عنه غلب على ظنه فواته . وذلك الظن لا يخلو : إما أن يكون صادراً لا عن أمارة ، أو يكون صادراً عن أمارة - الأول باطل لأن الظن الذى لا يستند إلى أمارة لا يجوز بناء الحكم عليه ، وهو بمنزلة الظن السوداوى[٣] . وإن كان صادراً عن أمارة مثل علو السن أو المرض ، فهذا باطل أيضاً ، لأنه يؤدى إلى أن من مات فجأة لا شئ عليه ، مع أن ظاهر الأمر يتناوله ، وأنه يقتضى الإيجاب . فثبت أن جواز التأخير يؤدى إلى أقسام كلها باطلة ، فكان باطلاً .

---

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ١٢٢ : « وأما الوجه الآخر فقولهم : إن الوقت ، وإن لم يكن مذكوراً فى لفظ الأمر ، فإن الفعل لما كان إنما يقع فى وقت ، وجب أن يفيد إيقاعه فى أقرب الأوقات إليه . كما أن ألفاظ العتاق والطلاق والبيع تفيد وقوع أحكامها فى أقرب الأوقات إليها » فأضفنا الكلمتين : « ووقت » - « غير » استرشاداً بهذه العبارة .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٢٩ ففيه : « فإنه ينقض وجوبه ويلحقه بالنوافل » . وفى الأصل : « ينقص » بالصاد لا بالضاد - وفيما بعد « ينقض » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ١٣٣ : « لأنه لا ينفصل من ظن السوداوى » .

٤ - ومنها :

أن الأمر بالفعل يوجب الفعل واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال ، ثم وجوب الاعتقاد والعزم ثابت على الفور . وكذلك وجوب الفعل ، لأن الكل موجب الأمر .

ونحن نستدل على صحة ما ذهبنا إليه ، فنقول :

الأمر المطلق بالفعل يتناول الفعل ، وليس فيه تعرض للزمان أصلاً ، فإن قول القائل : « اضرب » يفهم منه الضرب دون الزمان ، لأن الزمان من ضرورة
الفعل كالمكان ، وهو كالشخص المضروب فى الضرب / ، وآلة الضرب . ١/٣٣
ثم الأمر بالضرب لا يقتضى مضروباً معيناً ولا آلة معينة، ولا فى مكان معين - وكذا الزمان ، فيقتضى إيجاب الفعل فى زمان ما ، ففى أى زمان يأتى به ، يصير آتياً بالمأمور به ، وهذا يمنع الفور والتعجيل .

فإن قيل : للأمر اختصاص بالزمان الأول فى حق إفادة الوجوب ، لأنه متصل بزمان وجود الأمر ، والوجوب فائدة الأمر وثمرته ، والشيء إذا صادف وقتاً فثمرته وفائدته تصادف ذلك الوقت ، لاختصاصه به وجوداً من بين سائر الأوقات . وصار كالطلاق والعتاق والنكاح مع أحكامها - قلنا :

- لا نسلم بأن للأمر اختصاصـ[ـاً] بالوقت الأول من أوقات الفعل - بيانه : أن الاختصاص إما أن يكون من حيث الوجود ، أو من حيث الذكر والاقتضاء :

* واختصاص الأمر ، من حيث الوجود ، بالزمان الذى وجد فيه ، وفى الزمان [الذى] وجد فيه الأمر - لا يتصور الوجوب[1] ، لأن الفعل إنما يجب ويوجد بعد الأمر ، وبعد ذلك انعدم فى نفسه ، فلا يكون له اختصاص الوجود بزمان آخر .

---

(١) كذا العبارة وهى غير واضحة ولعل فيها تكراراً . راجع العبارة السابقة .

واختصاصه من حيث الذكر والاقتضاء ، بأن يصير بعض الأوقات فيه مذكوراً – فليس[١] فى الأمر ذكر واقتضاء لوقت ما على ما مرَّ . [و] ينفى هذا القدر أن الوقت الأول أقرب إلى زمان وجود الأمر ، ولكن هذا لم يوجب اختصاص الوجوب به ، وهذا هو عين المسألة .

– وأما ألفاظ الطلاق والعتاق والنكاح – ففيها اختصاص واقتضاء بالزمان الماضى والحال ، فإنه قوله : « أنت طالق » وصف لها وإخبار عن كونها طالقاً فى الماضى أو فى الحال ، كقوله : « أنت قائم » أو « قاعد » ، والشرع جعله إنشاء فى الزمان الذى يقتضيه الوصف لغة .

– أما قوله « افعل » – [فـ] طلب الفعل فى المستقبل من غير تعرض لزمان ، على ما مرَّ .

– وقولكم إن الأمر إذا صادف وقتاً فثمرته تصادف ذلك الوقت – قلنا : قد ذكرنا أنه لا يتصور مصادفة الوجوب فى زمان مصادفة الأمر ، لأنه يثبت بعده حكماً له .

– ثم نقول : الأمر / كما ذكرت أن ثمرة الشيء تصادف زماناً اتصل به ، ٢/٣٣
لكن الخلاف فى ثمرة الأمر : أن[٢] ثمرته الوجوب على الفور أو التراخى ؟ ، فيعود الكلام إلى أول المسألة .

وأما الجواب عن كلام المخالفين :

أما الأول – قلنا : أيش[٣] عنيتم بقولكم : إن الفعل قد وجب فى الوقت الأول ؟ :

---

(١) فى الأصل : « وليس » .

(٢) فى الأصل كأنها : « أنه » .

(٣) أيش منحوت من « أى شىء » بمعناه . وقد تكلمت به العرب – المعجم الوسيط .

– إن عنيتم به أنه لزم المكلف [فعله فيه][(١)] ومنع من التأخر عنه ، فهو موضع النزاع ، وقد نفيناه بما ذكرنا أن الأمر المطلق لا اختصاص له بوقت دون وقت .

– وإن عنيتم به صيرورة الفعل مصلحة مسقطة للواجب ، فمسلم ، ولكن لم قلتم بأن هذا يمنع جواز التأخير ؟

قوله : بأنه ينقض الوجوب ويلحقه بالنافلة – قلنا : إنما يلحقه بالنافلة إذا كان يخرجه عن كونه مصلحة مسقطة للفرض ، وفعله فى الوقت الأول مصلحة مسقطة للفرض ، والفعل فى الثانى كذلك ، وهو بدل عن الفعل فى الأول ، والواجب يجوز تأخيره إلى ما يسد مسده فى المصلحة ولا يلحقه ذلك بالنافلة ، كما فى الكفارات الثلاث على ما ذكرنا[(٢)] .

فإن قيل : الأمر متى تناول الفعل فى الوقت الأول لم يبق متناولاً للفعل فيما بعده ، إذ لو قلنا بأنه يتناول الفعل فى الوقت الثانى يكون تكراراً لمقتضى الأمر ، والأمر لا يقتضى التكرار ، ومتى لم يكن متناولاً إلا الفعل فى الزمان الأول ، فجواز التأخير مؤدٍ إلى ما ذكرناه . وليس لكم أن تقولوا إن المفعول فى الثانى والثالث [بدل] عن المفعول فى الأول ، فالتأخير عن الوقت الأول لا يكون تفويتاً للمأمور به – لأنا نقول : إن أفعال العباد [التى] تختص بالأوقات[(٣)] لا يجوز عليها التقدم والتأخر ، فما يصح أن يوجد مرة فى وقت ، لا يصح أن يوجد مرة فى وقت آخر . ومتى كان المفعول فى الوقت الثانى [بدلاً] عن المفعول فى الوقت الأول ، لو قلنا بأنه يتناوله فى الثانى ، يؤدى إلى التكرار – قلنا : الأمر تناول فعلاً واحداً ، لكنه تناول فعلاً ، له صورة مخصوصة

---

(١) فى الأصل كذا : « فعلها » .

(٢) راجع فيما تقدم ص ٧٣ وما بعدها .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٢٦ . وفى الأصل : « الأوقات » .

من الأفعال ، لا الفعل المعين ، لأن / المكلف لا يميز ذلك ، ومتى يتناول فعلاً ١/٣٤
واحداً على صورة مخصوصة ، والفعل فى الزمان الثانى والثالث على صورة مخصوصة ، فإذا فعل فى أى وقت ، فقد فعل فعلاً له صورة مخصوصة ، فيسقط الأمر . كما إذا قال لغيره : « ادفع درهماً إلى رجل » ، فإذا دفع أى درهم شاء إلى أى رجل شاء ، سقط عنه الأمر ، لأنه مأمور بدفع شيء له صورة [مخصوصة] إلى شخص له صورة مخصوصة ، وقد وجد ، فكذا هذا . على أنا نقول : الأمر عندنا لا يقتضى التكرار : على معنى أنه لا يقتضى وجوب الأفعال على الجمع ، بحيث لو فعل الواحد يجب عليه غيره . أما يقتضى التكرار على معنى أنه يقتضى وجوبها على البدل ، فأيها فعل يسقط الأمر ، وهو بمنزلة قوله : « افعل فى أى وقت شئت » [فإنه] تناول فعلاً واحداً ، وحكمه ما ذكرنا - كذا هذا .

وأما الثانى - قد ذكرنا أن هذه الألفاظ موضوعة فى اللغة للإخبار ، والشرع جعلها إنشاء فى الحال ، وليس من ضرورة أن يثبت الشرع حكماً على الفور فى موضع ، أن يكون الأمر المطلق ، على الفور . على أن هذا إثبات موجب اللفظ بدليل آخر ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فى موجب اللفظ . ولأن هذا إثبات موجب اللفظ قياساً على موجب لفظ آخر ، وذلك ممتنع . ولو جاز ذلك ، فقياس هذا على الخبر أوْلى - وبيانه : أن من قال : « زيد سيدخل الدار » فدخلها بعد مدة ، يعدُّ صادقاً ، فكذا الأمر ، لأن معنى قول القائل : « زيد سيدخل الدار » إخبار عن إيقاع الدخول ، كما أن قول القائل : « ادخل » حثٌّ على إيقاع الدخول . ثم الخبر عن الإيقاع : لا يقتضى وجود المخبر على الفور ، فكذا الحث على الإيقاع : لا يقتضى الفعل على الفور أيضاً .

وأما الثالث - فنقول : عندنا يجوز تأخير الفعل إلى غاية أن يغلب على الظن فواته بأمارة ، وهذا لما مرَّ : أن الأمر تناول فعلاً واحداً فى زمان غير معين ، وإذا
كان كذلك ، فالواجب فى الحكمة / أن يعين الله تعالى وقتاً يتضيق فيه الوجوب ، ٢/٣٤
وإلا لم يكن للعبد سبيل إلى معرفة ما كُلِّف به . فإذا وجدنا الأمارة ، نحكم بأن

الله تعالى أراد تضييق الوجوب فى هذه . والموت فجأة[1] لا عن أمارة نادر ، ولو تحقق ومات عن غير أمارة تبين أن الله تعالى ما أراد بذلك الإيجاب ، كما فى قوله : « افعل فى أى وقت شئت » .

وأما الرابع – قلنا :

[الأول] – هذا استعمال القياس فى اللغات ، وإنه باطل .

والثانى – هو منقوض بقوله : « افعل فى أى وقت شئت » : فإن الاعتقاد والعزم على الفور ، دون الفعل .

ثم نقول : وجوب العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة دلّت على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له ، لا بمجرد اللفظ – والله أعلم .

٢٣ – باب فى : أن الأمر الموقت بوقت ، متى يجب الفعل فيه ؟ :

اعلم أن الوقت المضروب للفعل لا يخلو : إما أن يزيد على مقدار الفعل ، أو لا يزيد على مقدار الفعل – [فنقول] :

– إن كان لا يزيد على مقدار الفعل : [فـ] لا شبهة أن جميع الوقت وقت للوجوب ، كاليوم للصوم .

– وإن كان يزيد على مقدار الفعل ، كوقت الظهر للظهر ، اختلفوا فيه :

* قال بعضهم : الوجوب يختص بأول الوقت ، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المتكلمين . واختلفوا فى المفعول فى آخر الوقت : قال بعضهم : هو قضاء . وقال بعضهم : هو أداء .

---

(١) فى المعجم الوسيط : فَجَأَه الأمرُ فَجْأً وفَجَاءَةً وفُجَاءة بَغَتَه ولم يكن يتوقّعه . وموت الفجْأة والفجاءَة ما يأخذ الإنسان بغتة وهو موت السكتة .

* وذهب بعض المتكلمين إلى أن الوجوب يختص بآخر الوقت . واختلفوا فى المفعول فى أول الوقت :

قال بعضهم : هو نفل يسقط الفرض ، وهو محكى عن أبى الحسن الكرخى(١) رحمه الله .

وقال بعضهم : يقع موقوفاً ، فإن بقى بصفة المكلفين إلى آخر الوقت وقع واجباً ، وإلا فلا — حكاه أبو بكر الرازى(٢) عن الكرخى .

وقال بعضهم : الوجوب يختص بالوقت كله .

ثم اختلفوا فيما بينهم :

فمنهم من أثبت للفعل فى أول الوقت بدلاً ، وهو « العزم على / الفعل فى ١/٣٥ الثانى » .

ومنهم من لم يثبت له بدلاً .

---

(١) راجع فى ترجمته فيما تقدم الهامش ٢ ص ٧٣ .

(٢) هو أحمد بن على أبو بكر الرازى . و « الجصاص » لقب له . ولد سنة ٣٠٥ هـ . سكن بغداد . وعنه أخذ فقهاؤها . وإليه انتهت رياسة الحنفية . وكان مشهوراً بالزهد . وخوطب فى أن يلى القضاء فامتنع . تفقه على أبى سهل الزّجاج صاحب كتاب « الروضة » . وعلى أبى الحسن الكرخى وبه انتفع وعليه تخرج . وتفقه عليه أبو بكر أحمد بن موسى الخوارزمى ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدى الفقيه الجرجانى شيخ القدورى ، وأبو جعفر محمد بن أحمد النسفى ، وأبو الحسين محمد بن أحمد بن أحمد الزعفرانى . وله من المصنَّفات : « أحكام القرآن » و « شرح مختصر شيخه أبى الحسن الكرخى » و « شرح مختصر الطحاوى » و « شرح الجامع لمحمد بن الحسن » و « شرح الأسماء الحسنى » . وله كتاب مفيد فى أصول الفقه . وله جوابات عن مسائل وردت عليه . توفى سنة ٣٧٠ هـ عن خمس وستين سنة . (القرشى ، الجواهر . وابن قطلوبغا ، تاج التراجم) . وانظر الهامش ٨ ص ١٤٧ من « ميزان الأصول » لعلاء الدين السمرقندى ، تحقيقنا ونشرنا .

وحكى عن الكرخي رحمه الله أيضاً أن الوجوب يتعين بأحد أمرين : إما بالفعل ، أو بأن يتضيق عليه الوقت(١) .

والمذهب المختار أن الأمر الموقت بوقت ، فى إفادة الوجوب فيه ، كالأمر المطلق فى إفادة الوجوب فى جميع العمر ، فيقتضى إيجاب الفعل المستغرق للوقت والفعل فى كل جزء من أجزاء الوقت على طريق البدل كما ذكرنا ، وهو بمنزلة قوله : « افعل فى أى جزء شئت من أجزاء هذا الوقت » . ولو مات فى أثناء الوقت فجأة(٢) فالحكم فيه ما ذكرنا .

وأما من قال باختصاص الوجوب بأول الوقت – [فـ] ذهب فى ذلك إلى أن للوجوب حكم الأمر ، والأمر قد وُجد فى أول الوقت ، فيثبت حكمه – دلَّ عليه أنه لو فعل فى أول الوقت سقط عنه الواجب ، والواجب إنما يسقط بفعل ما تناوله الإيجاب ، فلولا أن الفعل فى أول الوقت واجب لما سقط عنه بأدائه .

وأما من قال باختصاصه بآخر الوقت – [فـ] قال بأن الفعل فى الوقت لو كان واجباً لما جاز تركه ، إذ الواجب ما لا يجوز الإخلال به .

وقوله بأنه يسقط الفرض ، قلنا : ليس يمتنع أن يكون الفعل نفلاً ثم يسقط به الفرض ، كالوضوء قبل الوقت : نفل ، لأن الوضوء إنما يجب لأجل الصلاة ، ولا صلاة عليه قبل الوقت . ومع هذا يسقط به الوضوء الواجب فى الوقت بقوله تعالى : ﴿ إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا ﴾(٣) . وكذا الزكاة قبل حولان الحول : نفل ، يسقط به الفرض . ولا يقال بأن المفعول فى أول الوقت لو كان نفلاً

---

(١) فى الهامش : « قال فى التبيين : ويتعين وجوب الأداء بأحد أمرين : إما بالأداء أو بضيق الوقت . وهو معنى قول محمد بن شجاع الثلجى : إن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً – وهو الأصح – تبيين » . والثلجى كان فقيه أهل العراق . مات سنة ٢٦٦ هـ .

(٢) راجع فيما تقدم ص ١٠٤ والهامش ١ منها .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

ينبغى أن يؤدَّى بنية النفل[1] ، لأن هذه نية مطابقة لما عليه الفعل فى نفسه ، فكان أَوْلى بالجواز ، ولأنه لو كان نفلاً لكان لا يؤدَّى بأذان وإقامة كسائر النوافل ، ولأنه لو كان نفلاً لم يكن الفعل فى أول الوقت أَوْلى من الفعل فى آخره ، كسائر النوافل . والإجماع / انعقد على أن المغرب فى أول الوقت أفضل . ٢/٣٥

لا يقال هذا ، لأنَّا نقول :

أما الأول – قلنا : هذا باطل بأداء الزكاة قبل الحول ، فإنه نفل ، ومع هذا يؤدَّى بدون نية النفل ، ولا يؤدى بنية النفل .

فإن قال : إنه إنما يجوز ، بنية كونه نفلاً ، زكاة – قلنا : عندنا يجوز أداء الظهر أيضاً بنية كونه ظهراً نفلاً ، فما الشناعة[2] فى هذا إلا كالشناعة ثَمَّ !

وأما الثانى – قلنا : كراهية الأداء بالأذان والإقامة ، فى النوافل المطلقة ، دون النفل المسقط للفرض .

وأما الثالث – قلنا : النفل إذا كان مسقطاً يجوز تقديمه ، كتعجيل الزكاة قبل تمام الحول عند شدة حاجة الفقراء .

على أنا نقول : هذه الأحكام ، أحكام النفل المطلق ، وهذا ليس بنفل مطلق ، لأن النفل المطلق ما يجوز تركه وترك أمثاله ، وهذا ، إن جاز تركه ، لا يجوز ترك أمثاله – هذا تقرير هذا الوجه .

---

(١) فى الأصل كذا : « النقل » .

(٢) فى المعجم الوسيط : شَنَع فلاناً : عابه وفضحه . وشَنِع به شَنَعاً استنكره واستقبحه . وشَنُعَ شَنَاعَة اشتد قبحه فهو شَنيع . وشَنِع وأشْنَعَ وشَنَّع الشيءَ قبَّحه . وشنَّع على فلان فضحه وشَوَّه سمعته .

وفى المعتمد ، ١ : ١٣٨ : « وليست الشناعة فى ذلك إلا كالشناعة فى كون الزكاة نفلاً » .

إلا أنَّا نستدل على صحة ما ذهبنا إليه ، فنقول : الوجوب يُستفاد بالأمر ، والأمر تناول الوقت ، ولم يتعرض لجزء من أجزائه مع استواء كل جزء منه لوقوع الفعل فيه ، فيقتضى وجوب فعل له صورة مخصوصة فى أى جزء كان – على ما ذكرنا فى المسألة المتقدمة . الدليل عليه أن المصلحة تصير مستوفاة بالفعل فى أول الوقت ، والفعل فى الثانى يسدّ مسدَّ الفعل فى الزمان الأول فى استيفاء المصلحة حتى لا يلزمه شىء ، إذ فعل فى الزمان الثانى ، فلو لم تصر المصلحة مستوفاة به ، للزمه فعل آخر لاستيفاء المصلحة .

فإن قيل : إنما لا يلزمه فعل آخر باعتبار أن المصلحة قد فاتت بالفعل فى الزمان الأول ، لا لأن المصلحة صارت مستوفاة بالفعل فى الزمن الثانى – قلنا : لو كان الأمر كذلك لكان الفعل فى الزمان الأول منهياً عنه ، لأن فيه تفويت مصلحة يجب استيفاؤها وليس كذلك ، بل الفعل فى الأول قد يكون أَوْلى ، كما فى [صلاة] المغرب .

فالحاصل أنه :

١/٣٦ يقال / للقائلين باختصاص الوجوب بآخر الوقت : إنه إذا فعل فى أول الوقت لا يخلو : إما إن بقيت المصلحة فى آخر الوقت ، أو فاتت :

فإن بقيت[١] – يجب أن يبقى الفعل فى آخر الوقت واجباً ، وليس كذلك ، بالإجماع .

وإن فاتت – يجب أن يكون الفعل فى أول الوقت حراماً ، وليس كذلك ، بالإجماع .

ويقال للقائلين باختصاص الوجوب بأول الوقت – ما الذى عنيتم بوجوب الفعل فى أول الوقت ؟

---

(١) فى الأصل كذا : « فاتت » وظاهر أنه سهو من الناسخ – انظر السطر التالى .

إن عنيتم : أنه يلزمه فعله فى الحال ويمنع من تأخيره ، فهو موضع النزاع .

وإن عنيتم : أنه مصلحة مُسْقطة للفرض ، فهذا لا يمنع جواز تأخيره إلى بدل يسدّ مسدّه .

ويقال للقائلين باختصاص الوجوب بكل الوقت - ما تعنون به ؟

إن عنيتم : أنه يجب استغراق الوقت بفعل الواجب، - فهذا باطل بالإجماع .

وإن عنيتم به : أن الفعل فى كله وفى كل جزء منه واجب على البدل ، فكل واحد منهما جهة فى استيفاء المصلحة . وهو المذهب الذى ننصره .

وإذا قررنا الكلام على هذا الوجه - لا نحتاج إلى القول بكون الفعل مسقطاً للفرض ، وإلى القول بالتوقف فى المفعول فى أول الوقت ، وإلى كون العزم بدلاً عن الفعل - والله أعلم .

٢٤ - باب فى : الأمر الموقت بوقت ، هل يدل على إيجاب الفعل فيما عدا الوقت أم لا ؟

قال بعض أهل الأصول : إن الأمر الموقت بوقت لا يدل على إيجاب الفعل فيما عدا الوقت ، سواء أطاع المكلف فيه أم عصى - وهو المختار . وهو اللائق بفروع أصحابنا ، فإنهم وقفوا وجوب القضاء فى الواجبات على أمر جديد .

وقال بعضهم : إنه يدل عليه ، و[1]القضاء يجب بالأمر السابق .

وأصحاب الشافعى رحمه الله ذكروا أن له قولين - أحدهما هذا ، والثانى ما صرنا إليه .

دليلنا فى ذلك : أن الأمر بالفعل فى وقت ، لا يتناول الفعل ، فيما عدا الوقت . فإن السيد إذا قال لعبده : « صلّ ركعتين يوم الجمعة هذا » ،

---

(١) هنا واو غير واضحة .

٢/٣٦ لا يتعرض لما بعد الجمعة . وما لا / يتناوله لا يدل على إثباته ونفيه . ولهذا لم يدل على استدعاء الفعل قبل الوقت ، فصار نظير الأمر المقيد بالصفة : لا يتناول من لم يختص بتلك الصفة ، فإن من قال لعبده : « اضرب من كان فى الدار » لا يتناول من كان خارج الدار . وهذا الفقه ، وهو أن وجوب الفعل يتبع اشتماله على وجه المصلحة ، ولا يمنع أن يكون المصلحة فى الفعل فى هذا الوقت دون غيره ، لأن المصالح تختلف باختلاف الأوقات ، ولهذا اختصت الصلوات الخمس بأوقاتها وصوم رمضان بشهر رمضان ، حتى لايجوز تقديمها على الوقت ، وإذا لم يعرف كون الفعل مصلحة فى الوقت الثانى ، بالأمر الأول ، لا يمكن إيجابه به .

فإن قيل : ألسنا نعرف أن الله تعالى لو أمرنا بالتصدق بأيماننا ، يجب علينا التصدق بشمائلنا إذا تعذّر علينا التصدق بأيماننا – قلنا : لا نعرف ذلك إلا إذا دلّ الدليل أن الغرض إيصال النفع إلى الفقير فقط ، فنعرف جواز التصدق باليسرى بهذا الاعتبار ، لا بالأمر .

وأما المخالف – فقد ذهب فى ذلك إلى أن الأمر بالفعل فى وقت أفاد شغل الذمة بالواجب ، ففراغها بعد ذلك إنما يكون لأحد أمرين : إما أداء الواجب ، أو إسقاط من له الحق ، وذهاب الوقت ليس من أحدهما فى شىء ، ولأن الفعل إذا وجب فى وقت وامتنع العبد عن أدائه بقى فى عهدة الواجب ، فيحتاج إلى فعل آخر يخرجه عن العهدة ، وذلك بالفعل فيما بعد الوقت .

والجواب :

– أما الأول – قلنا : الأمر أفاد شغل الذمة بالواجب موقتاً إلى انتهاء الوقت ، فإذا انتهى الوقت ، فات الواجب ، وبقى الإثم بالعصيان .

– وأما الثانى – قلنا : إنما يخرجه عن العهدة بفعْل يقوم مقامه فى المصلحة
١/٣٧ الداعية إلى الإيجاب ، والأمر لا يدل على كون الفعل بهذه الصفة / بعد الوقت . على أن هذا إثبات موجب الأمر بالحاجة والقياس ، وذا لا يجوز .

فإن قيل : إذا دل الدليل على إيجاب مثل ما أمر به بعد الوقت - أيكون قضاء أم لا ؟ قلنا : نعم إذا وجدت فيه شرائط القضاء :

- منها - أن يكون القضاء مثل ما فاته ، ولهذا لا يكون بالصلاة قضاء عن الصوم ولا على [القُرَب[1]] .

- ومنها - أن يكون المقضى مأموراً به - إذ لو لم يكن مأموراً به [و] واجباً[2] ، كان إيجاباً مبتدأ لا قضاء عنه .

- ومنها - أن يكون سبب وجوب القضاء فوات ما أمر به ، فإن من فاته صوم يوم من رمضان فأدرك عدة من الأيام ولم يقض ، ثم قضى ، يكون قضاء عما فاته فى رمضان ، لا عما فاته فى أيام أخر .

- ومنها - أن يكون القضاء مأموراً به ، لأنه إذا لم يكن مأموراً به ، بل [كان] نفلاً ، فإذا فعله لا يكون قضاء عن شيء .

فإذا وجدت هذه الشرائط يكون قضاء ، وإلا فلا - والله أعلم .

---

(١) القُرَب والقُرُبات جمع قُرْبة وهى ما يتقرب به إلى الله تعالى من أعمال البر والطاعة . قال تعالى فى سورة التوبة : ٩٩ - ﴿ ومِنَ الأعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ باللهِ واليومِ الآخرِ ويَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عند اللهِ وصَلَواتِ الرَّسولِ ألَا إنَّها قُرْبةٌ لهُم ... ﴾

وفى الأصل كذا : « القلب » . قال السرخسى فى أصوله (١ : ٥١) : « ... وعلى هذا الأصل حكم الأضحية : فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى الوقت ، لأن مثله غير مشروع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت » . ويقول السمرقندى فى الميزان (ص ٢٢١) : « ... بخلاف فصل التصدق ، لأن الغرض ثَمَّة إيصال النفع إلى الفقير ، ليحصل له الثواب بالتقرب إلى الله تعالى ، وذلك لا يختلف باختلاف آلة الإيصال ... » .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ١٤٥ : « إما على الوجوب أو على الندب » .

٢٥ – باب فى : أن الآمر هل يدخل تحت الأمر أم لا ؟ :

اعلم بأن المخاطِب بالفعل لا يخلو : إما أن يكون آمراً بنفسه ، أو ناقلاً الأمر عن غيره :

(أ) فإن كان ناقلاً عن غيره – نظر فى الخطاب :

إن كان الخطاب يتناوله – يدخل تحت الأمر .

وإن كان لا يتناوله – لا يدخل تحته .

مثال الأول – قول الواحد لجماعة : « إن فلاناً يأمرنا بكذا » – يدخل هو فى الخطاب ، لأنه تناوله .

ومثال الثانى – أن يقول « إن فلاناً يأمركم بكذا » – لا يدخل هو تحت الأمر ، لأن الخطاب لم يتناوله ، إلا إذا نقل خطاب الله وخطاب الرسول ، فحينئذ يدخل هو تحت الأمر ، لأن الأصل أن خطاب الشرع يتناول كل مكلَّف ، إلا ما استثنى بدليل .

(ب) وإن أمره بنفسه – بأن يقول : « افعلوا » لا يدخل هو تحت الأمر ، لأن فائدة الأمر الاتفاق على إيجاب ما تناوله الأمر ، وإرادة المأمور به كما قاله البعض ، وهذا حاصل له قبل الأمر ، فلا يتحقق فائدة الأمر .

٢/٣٧ فإن قيل : لو قال قائل / لنفسه « افعلى » ، وأراد الفعل ، أيكون ذلك أمراً أم لا ؟ – قلنا : لا ، لأن من شرائط الأمر : علو رتبة القائل على رتبة المقول له ، وكونه استدعاء للفعل – وهذا لا يتصور فى هذه الصورة .

فإن قيل : أليس أن المخبر يدخل تحت الخبر ؟ قلنا : إن عنيتم أنه يخبر عن نفسه ، فهو جائز ، لأن الإنسان قد يتعلق غرضه بالإخبار عن حال نفسه ، كما يتعلق غرضه بالإخبار عن حال غيره . وإن عنيتم به أنه مخبر لنفسه ، فهذا غير جائز ، لأن الإنسان لا يخفى عليه حال نفسه ، فلا يستفيد بهذا الإخبار شيئاً .

٢٦ - باب فى : الأوامر الواردة من النبى عليه السلام : هل هى متوجهة إلى من نشأ بعده من أهل الخطاب أم لا ؟ :

ذهب بعضهم إلى أنها لم تتوجه إليهم أصلاً ، وإنما أُمروا بأمثالها .

وذهب بعضهم إلى أنها متوجهة إليهم يومئذ والآن .

وذهب بعضهم إلى أنها تتوجه إليهم حال وجودهم واستكمال حالهم - وهو المختار على التفسير الصحيح .

- فمن قال بعدم توجهها إليهم أصلاً قال بأن وجود المخاطب ، وكونه عاقلاً يفهم الخطاب - شرط[1] ، وهؤلاء لم يكونوا موجودين حالة الخطاب .

- ومن قال بتوجهها إليهم يومئذ والآن ، قال : إن فهم بعض المخاطبين يكفى ، وقد وجد .

ولنحن نكشف الغطاء عن وجه الكلام - فنقول :

* إن عنى ، بكونها متوجهة إلينا : أنها دلت على إرادة الإيجاب وطلب الفعل منا عند وجودنا واستكمال حالنا ، فهذا مما لا امتناع فيه ، بل هو ثابت قطعاً ، لأنا نعلم باضطراد أن أوامر الله تعالى وأوامر الرسول دالة على وجوب الشرائع على كل من يوجد من الأمة ويصير بصفة المكلفين .

* وإن عنى به : أنها وقعت خطاباً شفاهاً ، فالكلام فيه على التفصيل ، فنقول :

- فى أوامر الله تعالى : إنها وقعت خطاباً لنا ، لكن لا فى زمان النبى عليه السلام ، بل عند وجودنا / واستكمال حالنا ، ولا امتناع فى ذلك [إذ] ١/٣٨
أن صحة الخطاب يعتمد وجود المخاطِب والمخاطَب ، والله تعالى موجود

(١) فى الأصل الظاهر : « بشرط » .

لم يزل ولا يزال ، ونحن موجودون[١] الآن ، وكلام الله تعالى أزلى لا يقبل العدم ، فكان خطاباً لأهل كل عصر عند وجودهم واستكمال حالهم ، والتغيير فى المخاطَب ، لا فى المخاطِب والخطاب ، وكل واحد منا مأمور بأوامر الله تعالى مخاطَباً بخطابه .

– فأما أوامر النبى عليه السلام : [فـ] متوجهة[٢] إلينا حال وجودنا ، بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثانى ، لأنا لم نكن عقلاء[٣] حال وجودنا وحالة الخطاب ، فالنبى عليه السلام ليس فى عالمنا ، فلا يتصور منه خطابنا وأمرنا مشافهة ، فصار كل واحد منا مأموراً بأمر النبى عليه السلام بنقل نَقَلة الشرع أوامره إلينا ، ولم نصر مخاطبين[٤] من جهته مشافهة – والله أعلم .

٢٧ – باب فى : أمر المعدوم :

جوَّزه قوم .

وأنكره آخرون .

ونحن نقول : الكلام فيه على التفصيل الذى مرَّ فى المسألة المتقدمة :

– إن عنى به كون الأمر دلالة على وجوب الفعل وطلبه من الشخص الذى يوجد ويستكمل شرائط التكليف – فهو جائز ، وثابت .

---

(١) فى الأصل كذا : « موجودين » .

(٢) فى الأصل كذا : « متوجه » .

(٣) فى الأصل كذا : « عقلا » . والظاهر أنه أراد نفى توافر الشرط بكل عناصره وكان من الممكن الاكتفاء بعدم الوجود حال الخطاب . انظر الباب التالى .

(٤) فى الأصل : « مخاطباً » . والعبارة إما بالإفراد فيقال : « ولم يصر مخاطباً » . وإما بالجمع فيقال : « ولم نصر مخاطبين » (المحقق) .

– وإن عنى به المشافهة فى الخطاب والكلام ، وهو محال إلا فى أوامر الله تعالى – فإنه يصح أن يقال : هو خطاب لكل مكلف حال وجوده ، على ما مرَّ .

فإن قيل : إذا وقع دلالة على الإيجاب حال وجوده ، هل يسمى ذلك آمراً ، وهل يسمى المكلف مأموراً ؟ – قلنا : تكلموا فيه . والصحيح أنه يسمى : فإنه يصح أن يقال فيمن أوصى لأولاده بالتصدق بماله : إنه أمر أولاده بكذا ، وإن كان بعض أولاده بعد مُجنناً[١] أو معدوماً . وإذا وجدوا ونفَّذوا وصيته يقال : أطاعوه وامتثلوا أمره ، مع أن الآمر معدوم حال تنفيذ الوصية . وكذلك نحن الآن : بطاعتنا ممتثلون أمر الرسول ﷺ ، وهو معدوم عن عالمنا – والله أعلم / .

٢٨ – باب فى : الأمر بالموجود : ٢/٣٨

جوَّزه قوم .

وأنكره آخرون .

ونحن نكشف الغطاء عن وجه الكلام ، فنقول :

– إن عَنى به كون الأمر دلالة على طلب عين الفعل الموجود وإيجابه – فهو محال ، لأن ما قد وجد لا يتصور إيجاده وطلب تحصيله .

– وإن عَنى به كونه دلالة على إيجاب أمثاله وطلبها فى المستقبل فهذا مما لا امتناع فيه .

فإن قيل عمَّا هو موجود حالة الأمر : يتصور إيجاده بطريق الإعادة بعد عدمه ، فيكون الأمر بإعادته أمراً بعين الموجود – قلنا : هذا بناء على جواز

---

(١) الجنين الولد ما دام فى الرحم . وأجَنَّت المرأة ولداً (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

الإعادة فى أفعال العباد ، وقد عرف أن شيئاً من الأعراض وما لا يجوز عليه البقاء ، لا يجوز عليه الإعادة ، لا سيما أفعال العباد التى تختص بالأوقات ، وما يوجد منها فى وقت لا يتصور وجوده فى وقت آخر . ولو جاز ذلك ، فالأمر بالإعادة أمر بتحصيله بعد انعدامه ، وهذا مما لا خلاف فى جوازه .

فإن قيل : أليس أن الكافر منهى عن كفره الموجود ، فإذا جاز النهى عن الموجود جاز الأمر بالموجود - قلنا : معنى قولنا إنه منهى عن الكفر أنه منهى عن الدوام عليه وتحصيل أمثاله ، لا أنه منهى عن الموجود فى الحال . إلا أنا لا ننفى عنه النهى احترازاً عن إيهام إطلاق الكفر - دل عليه أن الأمر لا يتعلق بالماضى ولا بالباق وما لا يصح حدوثه ، فكان شرط صحة الأمر جواز حدوث الفعل ، وذلك يكون قبل وجوده ، لا بعد وجوده .

٢٩ - باب فى : الأمر بالأمر بالشىء ، هل يكون أمراً بذلك الشىء أم لا ؟

ذهب بعضهم إلى أنه أمر به .

وعندنا : ليس بأمر به .

صورة ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوالِهِم صَدَقَةً ﴾[١] - المراد منه الطلب والأمر بالأداء ، لا حقيقة الأخذ ، فكان أمراً بالأداء ، وهذا ليس بأمر الأداء من الله تعالى ، ولا يجب الأداء بمجرده ، لكن بدلالة أخرى / ،
١/٣٩ وهو أن أمر النبى عليه السلام واجب الطاعة ، والإذن بترك ما أمر به إخلال بغرض الرسالة[٢] ، فهذا هو الموجب لفعل ما أمر به ، لا ذات الأمر بالأمر . وفى الجملة : كما أن أمر زيد بضرب عمرو لا يطلب من عمرو شيئاً ، فكذلك أمر زيد بأمر عمرو لا يطلب من عمرو شيئاً .

---

(١) سورة التوبة : ١٠٣ .

(٢) فى الأصل كذا : « واخلال بعرض الرسالة » .

ودليلنا فى ذلك أن هذه الأوامر تثبت على المصالح ، ولا يمتنع تعلق المصالح بالأمر بالشيء على وجه يظهر أثر الأمر فى المأمور بالأمر ، ولا يتعلق ذلك بالمأمور بالأمر الثانى . وإذا جاز ذلك ، لم يكن من موجبات الأمر الأول وضروراته وجوب الفعل على الثانى ، بل ربما يتعلق المصلحة بأن يجب على الثانى الامتناع عن الفعل المأمور به ، وهو كالسيد يقول لأحد عبيده : « مر عبدى الآخر فلاناً بكذا » ، وغرضه اختبار حاله أو مصلحة أخرى تعلقت به . ثم يقول لعبده الآخر[١] : فلان إذا أمرك بكذا فلا تطعه » ، وغرضه من ذلك اختبار حال العبد الثانى ، أو مصلحة أخرى تعلقت بامتناعه عن الفعل – دل عليه قوله عليه السلام : « مُروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً » هذا ليس خطاباً من الشرع للصبيان بالصلاة ، بل هو أمر[٢] للآباء بالأمر بها لمصلحة أخرى سوى وجوب الصلاة على الصبيان .

٣٠ – باب فى : الأمر المقيد بشرط زوال المنع :

جوّزه قوم .

وأنكره آخرون .

والمختار فى ذلك تفصيل نذكره :

صورة المسألة – أن يأمر الله تعالى من لا يتمكن من الفعل ، بشرط أن يتمكن منه ، والمعلوم عند الله تعالى أنه لا يتمكن منه .

فمن ذهب إلى جوازه قال : إنه يجوز أن يأمر الله تعالى العبد بالفعل ، مع علمه أنه لا يفعل قطعاً ، وأثر المانع ليس إلا فى انعدام الفعل .

---

(١) فى الأصل كذا : « لعبد الآخر » . ويصح أيضاً : « للعبد الآخر » .

(٢) فى الأصل كذا : « أمر أمر » .

ومن أنكر ذلك قال : إن فائدة الأمر وجوب المأمور به ، وصيرورته بحال : لو أقدم عليه يُثاب ، ولو تركه يُعاقب . وهذا لا يحصل مع المنع .

ونحن نقول – الأمر فيه على التفصيل :

إما أن يراد بهذا الأمر حقيقة الأمر المقتضى للوجوب والطلب ، أو يراد به
٢/٣٩ التكلم بهذه / الصيغة ، لا لإرادة الإيجاب والطلب ، بل لغرض آخر وفائدة أخرى :

– فالأول – لا يجوز أن يريد الله تعالى بالأمر الإيجاب والطلب ، مع علمه أنه لا يتمكن منه ، لأنه يصير مريداً للشيء مع علمه أنه لا يحصل قطعاً ، لأن إرادة الإيجاب إرادة كون الفعل بحال لو أخلَّ به يعاقب ، مع أنه لا يصير الفعل بهذه الصفة ، وهذا لا يجوز ممن يعلم بعواقب الأمور ، بخلاف الواحد منا : فإنه لا يعلم أن المنع يزول أم لا .

وهذا بخلاف مَنْ أمر [ه] الله [تعالى] بالفعل ، ويعلم أنه لا يفعل مع التمكن منه ، لأن ثبوت هذه الحالة للفعل يقف على التمكن من الفعل ، لا على وجود الفعل . فإذا تمكن من الفعل ، تحصل[1] بإرادة الله تعالى من كون الفعل بهذه الصفة ، وإن كان يعلم أنه لا يوجد ، إلا أن يقول قائل : جاز أن يريد الله تعالى ما علم أنه لا يوجد ، كما أراد الإيمان من الكفار مع علمه أنهم لا يؤمنون ، وهذا خلاف المذهب السديد ، وقد عرف فى موضعه[2] .

---

(١) فى الأصل هكذا : « بحصل » بدون نقط الحرف الأول . وتَحصَّل الشيءُ تجمع وثبت . ويقال : تحصَّل من المناقشة كذا : استُخلِص (المعجم الوسيط) . ولعل المقصود : تحصل (أو يحصل) جواز الإيجاب بإرادة الله تعالى ذلك ... الخ . راجع فيما تقدم « باب فى أن صيغة الأمر هل تفيد الوجوب أم لا » ص ٥٩ وما بعدها . والكلوذانى ، التمهيد ، ١ : ٢٦٣ وما بعدها وص ١٢٤ وما بعدها .

(٢) راجع فيما تقدم الباب المشار إليه فى الهامش السابق .

– وأما الثانى – قلنا : يجوز أن يأمر الله تعالى على هذا الوجه ويريد بالصيغة غير[١] الإيجاب والطلب . ولا يلزم من ذلك الإغراء بالجهل ، لأنه لم يأمره به مطلقاً ، بل قيده بشرط زوال المانع ، فالمكلف يعتقد الوجوب بشرط أن يزول المانع ، وإذا لم يزل المانع يعتقد أنه ما أراد به الإيجاب .

فإن قيل : إذا لم يرد به الإيجاب فما الذى أراده ؟ وما فائدة هذا الأمر مع علمه تعالى أنه لا يتصل به الوجوب ؟ – قلنا : فيه فائدة ، وهو اختبار حال المكلف : أنه يقبل الأمر ، على تقدير زوال المانع ، والعزم عليه والاعتقاد لوجوبه إن قدر عليه ، وفيه فوائد أخر – وهذا القدر كاف . والله أعلم .

٣١ – باب فى : أمر المتمكن من الفعل ، القادر عليه فى الحال ، والمعلوم عند الله تعالى : أنه لو أراد الفعل يُخرم[٢] :

جوَّزه قوم .

وأنكره آخرون .

والكلام فى هذه المسألة على التفصيل الذى مرَّ فى المسألة المتقدمة :

– إن أراد به أمر إيجاب حقيقة ، فمحال ، لما مرَّ من لزوم / عدم المراد . ١/٤٠

– وإن أراد به غير الإيجاب ، وتبين ذلك من بعد هذا ، فلا استحالة فيه لما مرَّ .

فإن قيل : إذا كان ظاهر الأمر يقتضى الإيجاب ، والمكلف لا يعلم أنه يُخرم[٣]

---

(١) فى الأصل تشبه : « عن » .

(٢ – ٣) فى الأصل : « يحرم » . وخَرَمَ الشيءَ خرماً ثقبه – شقَّه – قطعه أو نقص أو استأصل وأفنى . وانخرم انشقَّ – انقطع – فنى وذهب (انظر : المعجم الوسيط) . وانظر : السرخسى ، الأصول ، ١ : ٦٦ وما بعدها . والبخارى ، كشف الأسرار ، ١ : ١٩٥ وما بعدها . ومثاله زوال القدرة فى الحج ، وزوال الغنى فى الزكاة .

عند الفعل ، [فإنه] يعتقد الإيجاب . فإذا لم يرد الإيجاب [فإنه] يؤدى إلى الإغراء بالجهل – قلنا : المكلَّف لا يجوز له أن يعتقد ذلك قطعاً لا محالة ، بل إنما يعتقد ذلك بشرط أن يبقى متمكناً إلى آخر وقت الفعل ، فلا يؤدى إلى ما ذكرتم . ولهذا قلنا : إن المأمور بالأمر المطلق لا يعلم كونه مأموراً قطعاً إلا عند التمكن من الفعل ، خلافاً لبعض الناس – والله أعلم .

٣٢ – باب فى : الأمر المقيد بالشرط وغيره – هل يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه أم لا ؟ :

اعلم أن هنا ستة فصول وهى : التقييد بالشرط ، والتقييد بالغاية ، والتقييد بالعدد ، والتقييد بالاسم ، والتقييد بالصفة ، والتقييد بكلمة « إنما »[١] .

أما الأول : [التقييد بالشرط]

فالأمر ، وغيره من الخطابات ، إذا قيد بالشرط [فإنه] يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه .

ولو علمنا ثبوت الحكم فيما عداه ، على كل حال ، مع فقد الشرط ، علمنا أن ذلك ليس بشرط ، ولكنه قد يجوِّزونه[٢] .

وحكى هذا المذهب عن الشيخ أبى الحسن الكرخى[٣] رحمه الله : فإنه منع جواز القضاء بشاهد ، لأن الشاهد الثانى شرط[٤] .

---

(١) سيأتى تخصيص العام بالصفة والغاية والشرط والاستثناء (ص ٢٠٧ وما بعدها) .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ١٥٣ : « وأنه قد يجوِّز به . وقال قاضى القضاة : إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أن ما عداه بخلافه وأنه يجوز أن يقوم شرط آخر مقام ذلك الشرط » .

(٣) راجع ترجمته فيما تقدم فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

(٤) قال فى المعتمد ، ١ : ١٥٣ : « وحكى عن الشيخ أبى الحسن أنه يدل على أن ما عداه بخلافه . ومَنع لذلك من الحكم بالشاهد واليمين . لأن الله سبحانه شرط فى =

وذهب بعض الناس إلى أنه لا يدل على ذلك .

دليلنا فى ذلك :

- أن قول القائل لغيره : « ادخل الدار إن دخلها عمرو » معناه : شرط دخولك الدار دخول عمرو الدار ، لأن كلمة « إن »موضوعة للشرط . ولو قال ذلك ، علمنا أنه لم يجب عليه الدخول مع فقد دخول عمرو الدار - كذا هذا . وتحقيقه هو[1] أن المفهوم من الشرط هو ما يتوقف الحكم على وجوده . فلو ثبت الحكم مع فقده على كل حال ، لجاز أن يجعل كل شئ شرطاً فى كل شئ ، حتى جاز أن يكون دخول زيد الدار شرطاً لكون السماء فوقنا ، مع أنه موجود قبله ، وذا لا يجوز .

٢/٤٠ فإن قيل : قول القائل : « ادخل الدار / إن دخلها عمرو » تقديره : دخول عمرو شرط دخولك ، لا أن : شرط دخولك دخول عمرو ، وفرق بين الكلامين : فقولنا « شرط دخولك دخول عمرو » يفيد أن لا شرط سواه كقول القائل : « مفتى البلدة فلان » هذا ينفى كون غيره مفتى البلدة ، وقولنا : « دخول عمرو شرط دخولك » يفيد أنه شرط ، ولا ينفى كون غيره شرطاً ، كقول القائل : « فلان مفتى هذه البلدة » لا ينفى كون غيره مفتى هذه البلدة ، فإذا كان كذلك ، لا ينفى الحكم عند فقده - دلّ عليه أن قول القائل لامرأته : « إن دخلت الدار فأنت طالق » هذا لا ينفى الطلاق قبل دخول الدار ، حتى لو نجّز الطلاق أو علق بشرط آخر لا يكون تناقضاً منه ، ولو كان نافياً للحكم قبله لكان تناقضاً ، كما لو صرح بالنفى عند فقد الشرط - قلنا : لا فرق

= الحكم الشاهد الثانى . لأنه قصر الحكم على الشاهدين . فلو لم يكن الثانى شرطاً لم يكن لذكره معنى . قال : وإذا كان شرطاً ، لم يجز الحكم مع فقده » .

(١) فى الأصل : « وهو » . وفى المعتمد ، ١ : ١٥٣ : « يبين ما قلناه أن الشرط هو الذى يقف عليه الحكم ، وعلى ما يقوم مقامه » .

بين تقديم لفظ الشرط وتأخيره فى توقيف الحكم على ما جعل شرطاً له ، فقولنا : « شرط دخولك الدار دخول عمرو » كما اقتضى توقيف دخوله على دخول عمرو ، وكذا قولنا : « دخول عمرو شرط دخولك الدار » يقتضى ذلك أيضاً إذا كان هو الشرط ، إلا أن اللفظ الأول يقتضى تعينه شرطاً ، واللفظ الثانى لا يقتضى تعينه شرطاً . أما على تقدير كونه شرطاً ، دون غيره ، فالحكم انتفاء الحكم عند فقده على ما مرّ . وعندنا تعليقه الحكم بالشرط ينفى الحكم عند فقده إن كان هو الشرط ، أما أنه لا ينفى اشتراط شرط آخر ، وتعلق الحكم بهما جميعاً ، أو بكل واحد منهما ، ويقوم الشرط الثانى مقام الأول ، فيقف الحكم عليهما ، أو على كل واحد منهما ، على البدل – على ما نذكره .

وأما إذا علّق الطلاق بالدخول ثم نجز : [فـ] إن كان المنجز واحدة أو اثنتين ، بقى التعليق والحكم المعلق به ، والمنجز غير المعلق ، حتى لو تزوجها ودخلت الدار يقع الطلاق . وإن كان المنجز ثلاثاً : فعند الشافعى رحمه الله : كذلك المنجز غير المعلق ، حتى بقى المعلق موقوفاً على دخول الدار ، فإذا تزوجت بزوج آخر ، وعادت إليه ، / ودخلت الدار ، يقع المعلق به . وعندنا : ١/٤١
يبطل التعليق بتنجيز الطلاق الثلاث ، ونعد ذلك نقضاً وفسخاً لذلك التعليق ، ولهذا قلنا : التنجيز يبطل التعليق ، نفياً للمعلق ، قبل الشرط من هذا الوجه .

– دليل آخر – ما روى عن يعلى بن أمية[1] أنه سأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال : « ما بالنا نقصر الصلاة وقد أَمِنَّا »[2] ، فقال عمر رضى الله عنه : لقد تعجَّبتُ مثلما تعجبتَ ، فسألتُ رسول الله ﷺ فقال : هذه صدقة تصدّق

---

(١) يعلى بن أمية التيمى . ويقال : يعلى بن منية . يُنسب حيناً إلى أبيه ، وحيناً إلى أمه . أسلم يوم الفتح وشهد حنيناً والطائف وتبوك . استعمله أبو بكر الصديق على بلاد حلوان فى الرِّدة . ثم عمل لعمر بن الخطاب على بعض اليمن . واستعمله عثمان على صنعاء . شهد الجمل مع عائشة وقتل مع علىٍّ بصفين سنة ٣٨ هـ . ويقال إنه تزوج بنت الزبير وبنت أبى لهب (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

(٢) أَمِنَ اطمأن ولم يخف – المعجم الوسيط .

الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » . فلولا أنهما عقلا أن المفهوم من التعليق ما ذكرناه ، لم يكن لتعجبهما معنى .

فإن قيل : لا يمتنع أن يكون تعجبهما لما أنهما عقلا من الآيات الواردة فى وجوب إتمامها ، وأنَّ حال الخوف مستثناة عنها ، فإذا زال الخوف بقى على الأصل – قلنا : الآيات الواردة فى وجوب الصلاة لا تتعلق بالإتمام ، ولا كان الأصل فيها الإتمام ، لما رُوى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « الصلاة فى الأصل ركعتان زيدت فى الحضر ، وأُقرت فى السفر » ، وإذا بطل أن يكون الأصل فى الصلاة الإتمام ، لم يكن تعجبهما إلا لما ذكرنا .

فإن قيل : لو كان التعليق بالشرط يمنع من ثبوت الحكم مع فقده ، لما جاز القصر مع زوال الخوف ، لأنَّ القصر معلق به – يقول تعالى : ﴿ فليسَ عليكُم جُناحٌ أنْ تَقْصُروا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفتُم أنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذين كَفرُوا ﴾[1] – قلنا : ظاهر الشرط يمنع من ذلك ، إلا أنه لا يمتنع قيام الدلالة على خلاف الظاهر ، كما لا يمتنع قيام الدلالة على خلاف ظاهر العموم .

وأما من ذهب إلى أنه لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه :

استدل بأن قال : يجوز أن يكون فى التقييد فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عداه ، نحو أن يقول تعالى : « ضحُّوا بالشاة إن كانت عوراء » إذا كان فى علم الله تعالى أنه لو أطلق الكلام لتوهَّم مُتوهِّم[2] أن العوراء غير داخل تحت الأمر ، فقيد الأمر به لإزالة الإيهام . / وإذا جاز ذلك ، فالتقييد بالشرط لا يدل ٢/٤١

(١) سورة النساء : ١٠١ : ﴿ وإذا ضَربْتُم فى الأرضِ فليسَ عليكُم جُناحٌ أنْ تَقصُروا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفتُم أنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذين كَفرُوا إنَّ الكافرينَ كانوا لكُم عَدوًّا مُبيناً ﴾ . وفى الأصل : ﴿ لا جناح عليكم ... ﴾ .

(٢) وَهَم يَهِم وَهْماً : ذهب وَهْمُه إليه وهو يريد سواه . وتوهَّم الشىءَ ظنَّه وتمثَّله وتخيَّله . وأوْهَم فلاناً أوقعه فى الوهم . وأوْهم فلاناً بكذا أدخل عليه الريبة واتَّهمه به (المعجم الوسيط) .

على انتفاء الحكم عما عداه – دلَّ عليه قوله تعالى : ﴿ ولا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكم على البِغَاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً ﴾(١) : قيد النهى عن الإكراه على البِغاء بشرط إرادة التحصين ، ثم حرمة الإكراه لا تتوقف على إرادة التحصين .

والجواب :

إنا لا نقول إن انتفاء الحكم عما عداه من جهة أنه ليس فى التقييد فائدة أخرى سوى انتفاء الحكم عما عداه ، ليبطل كلامنا بإبرازه(٢) فائدة أخرى ، بل نقول بانتفائه من جهة اللفظ ، لأن كلمة « إن » جارية مجرى قول القائل : « الشرط فى الحكم كذا وكذا » والمفهوم من الشرط توقيف الحكم على وجوده ، فلو ثبت الحكم مع فقده ، لم يكن الحكم موقوفاً عليه وبطل كونه شرطاً .

وأما قوله : إن الله تعالى قيد الإكراه على البغاء بشرط إرادة التحصين – قلنا : لا نقول إن إرادة التحصين شرط إلا أن الله تعالى ذكره ، لأن الإكراه فى العادة عند إرادة التحصين ، فكما تخصص الإكراه على البغاء عند إرادة التحصين ، خصَّ الله تعالى النهى عنه به ، فثبت أن تقييد الحكم بالشرط ينفى الحكم عما عداه ، لكنه لا يمنع كون غيره شرطاً ، ولا إقامة شرط آخر مقامه . وكون الشرط نافياً للمشروط بدونه وعند فقد غيره ، وكونه نافياً لكون غيره شرطاً – غير . فلو دلَّ الدليل على ثبوت شرط ثانٍ ، علمنا بانتفاء الحكم مع فقدهما ، وإذا لم يدل الدليل على ذلك وقطعنا أنه لا شرط إلا الأول ، قضينا بانتفاء الحكم مع فقده .

وإنما قلنا: إنه لا يمنع من إقامة شرط آخر مقامه ، لأنه ليس فى اللفظ ذكر نفى شرط آخر ، فإن قوله : « أعط زيداً درهماً(٣) إن دخل الدار » ليس فى اللفظ

(١) سورة النور : ٣٣ . وبغَت المرأةُ بِغَاء فَجَرت فهى بَغِيٌّ (المعجم الوسيط) .

(٢) أبرز الشيء أظهره وبيَّنه ، والكتاب نشره (المعجم الوسيط) . وفى الأصل كذا : « بإبراره » بالراء لا بالزاى .

(٣) فى الأصل كذا : « درهم » .

ذكر نفي شرط آخر ، وما لا ذكر له في اللفظ لا يتعرض له الكلام ، لا بنفي ولا بإثبات .

فإن قيل : الشرط مانع من ثبوت الحكم مع فقده ، وإذا ثبت شرط ثانٍ يثبت الحكم مع وجوده عند فقد الأول ، فلو كان الشرط مانعاً ثبوت الحكم مع فقده ، لوجب أن يكون مانعاً من ثبوت / ما يؤدى إلى ثبوت الحكم مع فقده – قلنا : ١/٤٢
الشرط مانع ثبوت الحكم مع فقده إذا كان هو الشرط وحده ، أما إذا كان معه شرط آخر على الجمع ، فقضيته انتفاء الحكم عند فقد كل واحد منهما ، فتقرر كون كل واحد منهما شرطاً ، ولا يثبت الحكم مع فقده أصلاً ، ولو كان معه شرط آخر على البدل ، فقضيته انتفاء الحكم عند فقدهما ، وثبوت الحكم عند كل واحد منهما ، فثبت أنه لا مناقضة بين قولنا الشرط مانع من ثبوت الحكم عند فقده وبين إقامة شرط آخر مقامه – والله أعلم .

وأما الفصل الثاني : [التقييد بالغاية]

اعلم أن الأمر المقيد بالغاية يدل على أن الحكم ، فيما عدا الغاية ، بخلافه . لأن الغاية ما يكون منهياً للحكم الممدود إليه ، وإذا انتهى الحكم الممدود إليه من كل وجه ، ثبت خلافه ضرورة . لأنه لو كان الحكم الأول ثابتاً أو كان احتماله ثابتاً ، لو قلنا بالتوقف ، فلا يتحقق انتهاء الحكم مطلقاً ، فيبطل كونه غاية – دل عليه أن قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[١] معناه : صوموا صوماً غايته ونهايته الليل ، لأن كلمة « إلى »[٢] موضوعة للغاية ، ولو[٣] نص على ذلك علمنا أنه لا يجب الصوم بعد مجيء الليل ، إذ لو وجب لخرج الليل من أن يكون غاية ، ودخل في كونه وسطاً ، إلا أنه لا يمنع قيام الدلالة على خلاف ظاهر الغاية ، فيقتضي وجوب صيام قطعة من الليل ، ويدلنا ذلك على أن الله تعالى إنما سمّاه غاية مجازاً ، لكونه قريباً من الغاية . هـ .

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٢) انظر فيما تقدم كلمة « إلى » ص ٤٦ .

(٣) كذا في الأصل : « ولو » ولعل الأظهر « ولما » .

وأما الفصل الثالث : [التقييد بالعدد]

اعلم أن الأمر المقيد بالعدد ، نحو حد القذف بالثمانين وحد الزنا بالمائة ، لا يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه – وهذا عند أكثر الناس .

وذهب بعضهم إلى أنه يدل على ذلك .

واستدلوا فى ذلك بأنه : لو كان الحكم فيما عدا المذكور ثابتاً موافقاً للحكم فى المذكور ، لم يكن للتقييد بالعدد معنى وفائدة . ولأن التقييد بالعدد تقدير
٢/٤٢ للحكم بهذا / المقدار ، فلو ثبت الحكم فيما زاد عليه لبطل التقدير – دلَّ عليه أن النبى عليه السلام عقل[١] من قوله تعالى : ﴿ إنْ تَستَغْفِرْ لهُم سَبْعِينَ مرَّةً ﴾[٢] أن الحكم فيما عدا السبعين بخلافه ، حتى قال : « لأزيدنَّ على السبعين » . وكذا الأمَّةُ : علمت خطر جلد الزانى فيما زاد على المائة حتى حكموا به .

وجه ما ذهب إليه الأكثرون – [الأول] : أنه يجوز أن يكون الحكم فيما زاد على العدد المذكور ثابتاً على موافقة المذكور فى العدد ، والتقييد بالعدد لفائدة أخرى ، وراء انتفاء الحكم عما عداه . وإذا جاز ذلك لم يدل التقييد بالعدد إليه[٣] . وفى هذا جواب عن كلامه الأول . والثانى – أن ثبوت الحكم فيما زاد على العدد والمقدار منه ، والتخصيص[٤] لفائدة أخرى .

---

(١) عَقَل عَقْلاً : أدرك الأشياء على حقيقتها (المعجم الوسيط) .

(٢) سورة التوبة : ٨٠ – ﴿ استَغْفِرْ لهُم أو لا تَستَغْفِرْ لهم إنْ تَسْتَغْفِرْ لهم سَبْعِينَ مرَّةً فلنْ يَغْفِرَ اللّهُ لهم ذلك بأنَّهم كفرُوا باللّهِ ورسولِه واللّهُ لا يَهْدِى القومَ الفاسِقينَ ﴾ .

(٣) دَلَّ عليه وإليه دلالة : أرشد . والمفعول : مدلول عليه وإليه (المعجم الوسيط) . ولعل « عليه » أوضح .

(٤) كذا فى الأصل : « منه . والتخصيص » . انظر فيما يلى « الفصل الخامس : التقييد بالصفة » ص ١٣٠ وما بعدها ففيه بيان . والمعتمد ، ١ : ١٥٧ وما بعدها ، و ١٦١ وما بعدها .

وأما قوله بأن النبى عليه السلام علم من الآية ذلك – قلنا : إنما علم ذلك بالبقاء على حكم الأصل ، لا بتخصيص السبعين بالذكر ، لأن الأصل جواز العفو والغفران ، إلا أن المنع من ذلك يتقيد بالسبعين ، فما زاد عليه ، [بقى][١] على حكم الأصل . وكذا الأمّة : إنما علمت حظْر الجلد بالبقاء على حكم الأصل ، لأن الأصل حظر الجلد ، إلا أن الإباحة ثبتت مقيدة بالمائة ، على ما مرَّ .

هذا هو تقرير المذهبين .

وإنا نقول : يجب أن ننظر إلى الحكم المقيد بالعدد : هل يدل على الحكم فيما[٢] زاد على العدد المذكور ، و [فيما] نقص عنه – ففيه تفصيل :

[فيما زاد] :

إن كان الحكم فى المذكور نفياً : [فإنه] لا يدل على انتفاء الحكم عما زاد عليه ، بل يدل على ثبوته فيه ، نحو قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خَبَثاً »[٣] : نفى احتمال الخَبَث عن القلتين ، وهذا يوجب نفى احتمال الخبث عما زاد على القلتين ، لأن القلتين موجودتان فى الثلاث وزيادة[٤] . ولو حظر علينا جلد الزانى مائة ، كان ذلك دليلاً على حظر ما زاد على المائة ، لأن المائة موجودة فى المائتين وزيادة .

ولو كان الحكم [إيجاباً أوْ][٥] إباحة ، بأن أوجب علينا جلد الزانى مائة أو أباح ذلك ، [فإنه] لا يدل على وجوب ما زاد على المائة ، [أ]و إباحته ، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى :

---

(١) من المعتمد ، ١ : ١٥٩ .　　(٢) فى الأصل كذا : « فما » .

(٣) الخَبَث النَّجَس ، والجمع أخْباث (المعجم الوسيط) .

(٤) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٥٨ . وفى الأصل كذا : « لأن القلتين موجود فى الثالث وفى الزيادة » .

(٥) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٥٨ بالمعنى . والعبارة غير واضحة فى الأصل .

١/٤٣ أما من جهة اللفظ – فلأنه لا / ذكر [فيه] لما زاد على العدد المذكور .

وكذا من حيث المعنى – لأن إيجاب الأدنى [أ]و إباحته ، لا يدل على إيجاب الأعلى [أ]و إباحته .

[فيما نقص] :

وأما دلالته على حكم ما نقص عنه :

[فـ] إن كان الحكم المقيد به إيجاباً [فإنه] يدل على إيجاب ما دونه ، ويمتنع الاقتصار عليه – نحو : أن وجب علينا جلد الزانى مائة : يدل على إيجاب خمسين ، ويمتنع الاقتصار عليه ، لأن الأمر يتناول استكمال العدد ، والاقتصار عليه يخل باستكمال العدد .

وإن كان المعلق إباحة : [فإنه] يدل على إباحة ما دونه مما يدخل فيه ، ولا يدل على إباحة ما دونه مما لم يدخل تحته – مثاله : إذا أباح جلد الزانى مائة : [فإنه] يدل على إباحة [جلده] ما دونه لأنه دخل تحته . ومثال آخر : إذا أباح لنا استعمال قلتين إذا وقعت[1] فيهما[2] النجاسة : يدل على إباحة استعمال قلة واحدة من هاتين القلتين . ومثال الثانى : إذا أباح لنا استعمال قلتين إذا وقعت فيهما[3] النجاسة بأعيانهما ، [فـ] لا يدل على استعمال قلة واحدة وقعت فيها النجاسة ، وهى ليست من هاتين القلتين .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٥٨ . وفى الأصل : « قلتين ووقعت » .

(٢) فى الأصل وفى المعتمد ، ١ : ١٥٨ : « فيها » وانظر العبارة فيما يلى .

(٣) فى الأصل : « قلتين ووقعت فيها » . وانظر العبارة فيما يلى . وفى المعتمد ، ١ : ١٥٨ : « ومثال الثانى أن يبيحنا استعمال القلتين . فلا يدل ذلك على استعمال قلة واحدة وقعت فيها نجاسة ، ليست من جملة القلتين » .

وإن كان المعلق به حظراً : [فـ] لا يدل على حظْر ما دونه إلا بطريق الأولى ، نحو : إن حظر علينا استعمال قلتين فيهما النجاسة : [فـ] لا يدل على حظر استعمال قلة واحدة إلا بطريق الأوْلى . ولو حظر علينا جلد الزانى مائة : [فـ] لا يدل على حظْر خمسين [ولا](١) على إباحته ، بل الأمر فيه موقوف على قيام الدليل .

وأما الفصل الرابع : [التقييد بالاسم]

اعلم بأن الأمر [أ]و الخبر المعلق بالاسم ، لا يدل على ثبوت الحكم فيما عُداه ، ولا على انتفائه عما عداه ، نحو أن يقول قائل : « زيد فى الدار » — فهذا لا يدل على أن عمراً ليس فى الدار ، ولا على أنه فيها .

وكذلك : لو أمر أحدهما بالقتل : لا يدل على انتفاء الوجوب عن الآخر .

وذهب بعض الناس إلى أنه يدل على انتفاء الحكم عما عداه .

واستدلوا فى ذلك بأن قالوا : لو كان الحكم ثابتاً على العموم لذكره بلفظة تعم الكل / . فلما ذكره باسم يخص البعض ، عرفنا أن الحكم منتف عما عداه — ٢/٤٣
مثال : قوله : « زكوا عن الغنم » كان هذا دليلاً على انتفاء الزكاة عن سائر النَّعَم(٢) ، إذ لو كانت الزكاة واجبة فى الغنم وسائر النعم لذكره بلفظة تعمُّ الكل .

إلا أنّا نقول بأن قول القائل : « زيد آكل » لا يدل على أن عمراً غير آكل ، إذ لو دل على ذلك لما حسن الإخبار به إلا بعد علمه بأن عمراً غير آكل ، لأن بدون العلم به يكون كاذباً فى خبره . أو لا يأمن(٣) كونه كاذباً .

(١) فى الأصل : « إلا] . انظر المعتمد ، ١ : ١٥٨ .

(٢) النَّعَم : المال السائم ، وأكثر ما يقع هذا الاسم على الإبل . والجمع : أنعام وأناعيم (المعجم الوسيط) .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٦٠ . وفى الأصل كذا : « أو لا نامر » ؟ .

وفى علمنا ، باستحسان العقلاء ، [أن] الإخبار عنه ، من غير علم به ، يدل على أنه لا يدل على ذلك – تحقيقه : إن قول القائل : « زيد آكل » لو دل على انتفاء الأكل عن غيره : إما أن يدل على ذلك بلفظه أو بمعناه : لا جائز أن يدل بلفظه ، لأنه ليس فى اللفظ ذكر ما عداه . ولا يدل بمعناه أيضاً ، لأن الإنسان قد يعلم بأنهما اشتركا فى الفعل ، ثم يجوز أن يكون له غرض فى الإخبار عن أحدهما دون الآخر . وكذلك نعلم أن الفعل واجب عليهما ، ثم يأمر أحدهما به ، ويدل الآخر على الوجوب ، فى وقت آخر ، بدليل آخر – فثبت أنه لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه من كلا الوجهين .

والجواب عما ذكروه – قلنا :

– لو انتفى الحكم عن غير المذكور إنما ينتفى لفقد دلالة الوجوب فى حقه ، لا لتعلق الوجوب بالمذكور .

– وكذلك الجواب عن كلامه الثانى : إن انتفاء الزكاة عن النَّعَم إنما كان لفقد دلالة الوجوب ، لا لتعلق الوجوب بالغنم ، لأنه لا يمتنع أن يكون الحكم ثابتاً فى الغنم وسائر النَّعَم ثم تتعلق المصلحة فى أن يبين حكم الغنم بهذا النص ، ويبين حكم سائر النَّعَم بنص آخر ، فى زمان آخر . وإذا جاز ذلك ، لم يكن التقييد بالغنم دليلاً على انتفاء الحكم عما عداه – والله أعلم .

وأما الفصل الخامس : [التقييد بالصفة]

فنقول :

اختلف العلماء من الناس فى الأمر المقيد بالصفة ، نحو قوله عليه السلام : « زكُّوا عن الغنم السَّائِمة[١] » – هل يدل على انتفاء الحكم عما عداه ؟

---

(١) السائمة : كل إبل أو ماشية تُرسل للرعى ولا تُعلف (المعجم الوسيط) .

ذهب معظم أصحاب الشافعى رحمه الله ، ومعظم / المتكلمين إلى أنه يدل عليه . ١/٤٤

وذهب أصحابنا ومعظم المتكلمين[١] إلى أنه لا يدل على ذلك .

وقال بعضهم : إنه يدل على انتفاء الحكم عما عداه فى حال ، ولا يدل عليه فى حال :

أما الحالة التى يدل فيها على انتفاء الحكم عما عداه - [فـ] أمور ثلاثة :

منها - أن يكون الخطاب وارداً على سبيل البيان ، كقوله : « زكوا عن الغنم السائمة »[٢] .

ومنها - أن يكون وارداً على سبيل التعليم ، كخبر التحالف حال قيام السلعة[٣] .

---

(١) يلاحظ أنه نسب إلى « معظم المتكلمين » الرأيين المتعارضين - راجع العبارة السابقة . ولم يجعل البصرى فى المعتمد ، ١: ١٦١ ، معظم المتكلمين مع الشافعى بل جعلهم مع أبى حنيفة .

(٢) راجع الهامش ٢ ص ١٢٩ ، والهامش ١ ص ١٣٠ .

(٣) قال ابن الحاجب فى منتهى الوصول (الطبعة الأولى ، ص ١٠٩) : « وقال البصرى : إن كان للبيان كالسائمة ، أو للتعليم كخبر التحالف ، أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين وإلا فلا » . وقال المرحوم الشيخ محمد عبد الرحمن المحلاوى فى تسهيل الوصول إلى علم الأصول (مطبعة الحلبى ، سنة ١٣٤١ ، ص ١٠٩ - ١١٠) : « وقال أبو عبد الله البصرى : إنه حجة فى ثلاث صور : أن يرد الخطاب للبيان كقوله عليه السلام : « فى سائمة الغنم زكاة » ، أو للتعليم كقوله عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا » ، أو يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فإنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين . ولا يدل على نفى الحكم فيما سوى ذلك » راجع : البصرى ، المعتمد ، ١ : ١٦١ وما بعدها . =

ومنها – أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة ، نحو : جواز القضاء بالشاهدين : يمنع من جواز القضاء بالشاهد الواحد ، لأنه داخل فى الشاهدين .

وفيما عدا هذه الوجوه ، لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه .

دليلنا فى ذلك.أنه لو دل على انتفاء الحكم عما عداه : [فـ] إما أن يدل بلفظه وصريحه ، أو بمعناه وفائدته ، وليس يدل عليه بكلا الوجهين ، فإذن لا يدل عليه أصلاً .

أما [أنه] لا يدل عليه بلفظه : [فـ] لأنه ليس فى اللفظ ذكر لغيره ، وما لا ذكر له فى اللفظ ، لا يتعرض له الكلام بنفى ولا إثبات . ولا يدل عليه بفائدته ومعناه أيضاً ، لأن الذى يمكن أن يقال فيه : إن الحكم لو كان ثابتاً

= وفى ابن قدامة ، المغنى ، ٤ : ٢١٢ (طبعة مطبعة الجمهورية العربية ومكتبة الرياض) : « وروى ابن مسعود عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إذا اختلف البيّعان وليس بينهما بيّنة ، فالقول ما قال البائع أو يترادّان » رواه سعيد وابن ماجة وغيرهما .

وأصل المسألة أن الأشعث اشترى رقيقاً من رقيق الخُمس من عبد الله بعشرين ألفاً ، فأرسل عبد الله إليه فى ثمنهم ، فقال : إنما أخذتهم بعشرة آلاف . فقال عبد الله : فاختر رجلاً يكون بينى وبينك . قال الأشعث : أنت بينى وبين نفسك . قال عبد الله : فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا اختلف البيعان ليس بينهما بينة ، فهو ما يقول رب السلعة أو يتتاركان » (أى يفسخان العقد) .

(راجع سنن أبى داود والنسائى) .

قال فى المعتمد ، ١ : ١٦٩ : « وأما القول بأن تعليق الحكم بالصفة يدل على حكم ما عداها ، إذا خرج مخرج التعليم ، فلقائل أن يقول : إن كل خطاب النبى ﷺ يتضمن حكماً ، فهو خارج مخرج التعليم . فلا معنى لهذه القسمة ، إلا أن يراد بذلك أن يعلم أن النبى ﷺ قصد بذكر الصفة أن يعلق عليها جميع الحكم . ومتى أريد ذلك ، فإن الدال على انتفاء الحكم مع عدم الصفة ، هو عِلْمنا من قصد النبى ﷺ أنه قَصَر الحكم كله على الصفة » .

فيما عدا الصفة ، لما تكلف لذكر الصفة ، لأن التكلف لذكر الصفة – مع أن الحكم ثابت على سبيل العموم – تكلف بما لا فائدة فيه – وهذا باطل ، لأنه يجوز أن يكون فى التقييد فائدة وراء انتفاء الحكم عما عداه . وبيان تلك الفائدة :

منها – أنه لو أطلق الكلام لتوهم متوهم أن الصفة خارجة عن الأمر ، فتقييده بالصفة لإزالة الإيهام ، وليدل على ثبوت الحكم فيما عداه بطريق الأوْلى – نحو أن يقول الشارع : « ضحوا بالشاة إن كانت عوراء » ، فتقييد الأمر – إذا كان فى علمه أن لو أطلق الكلام إطلاقاً لتوهم متوهم أن العوراء خارجة عن هذا الأمر – فتقييد الأمر به لإزالة هذا الإيهام ، وليدل على جواز الضحية بالشاة الصحيحة بطريق الأوْلى . وكذا قوله تعالى : ﴿ ولا تَقْتُلوا أوْلادَكم خَشْيَةَ إمْلاقٍ ﴾[1]
لا يمنع أن يعلم الله تعالى أنه لو / أطلق الكلام إطلاقاً لتوهم متوهم أن القتل خشية ٢/٤٤
الإملاق غير مراد ، فيقيد الله تعالى النهى به لإزالة الإيهام .

ومنها – أنه لا يمتنع أن يكون البلوى واقعة بالصفة ، فيبين حكم الصفة بالتنصيص عليه ، وما عدا ذلك لا يشتبه ، نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تَقْتُلوا أوْلادَكم خَشْيَةَ إمْلاقٍ ﴾[2] : كان لا يشتبه عليهم حرمة القتل ، وإنما يشتبه عليهم القتل خشية الإملاق ، فقيد الله عزَّ وجلَّ النهى به ليعلم أن الحكم ثابت على سبيل العموم .

ومنها – أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة فى أن يبين حكم الصفة بالتنصيص عليه ، ويثبتها فيما عداه ، بالقياس عليه . كما لا يمتنع أن تكون المصلحة فى أن يبين حكم الربا فى الأشياء الستة[3] ، بالتنصيص عليها ، ويثبت الحكم فيما عداها بالقياس على ذلك .

(١ – ٢) سورة الإسراء : ٣١ .

(٣) وهى : الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والحنطة بالحنطة ، والملح بالملح ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر – والحديث : =

ومنها – أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة فى أن يبين حكم الصفة بهذا النص ، وحكم ما عداها بنص آخر . كما لا يمتنع أن يكون الحكم تارة بخطاب وجيز ، وتارة بخطاب طويل – مثال الأول : قوله : « زكوا عن الغنم » ، ومثال الثانى : قوله : « زكوا عن الغنم السائمة والمعلوفة » ، ولو اقتصر على قوله : « زكوا عن الغنم » كفاه . ومع هذا لا يمتنع ذلك – كذا هذا .

ومنها – أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة فى أن يبين [حكم] الصفة بالتنصيص عليه ، ويتعبدنا فيما عدا ذلك ، بالبقاء على حكم الأصل ، بأن كان حكم الأصل موافقاً لحكم العقل ، بأن يقول : « لا تذبحوا الشاة السائمة » ، فإن حرمة الذبح أصل ، فيبين حكم السائمة بالتنصيص عليه ، وما عداها [يظل] باقياً على حكم الأصل .

وإذا كان فى التقييد بالصفة فوائد ، لم يدل على انتفاء الحكم عما عداه .

فإن قيل : إن جاز ما ذكرتموه فى تقييد الحكم بالصفة ، وراء انتفاء الحكم عما عداه ، لكن الظاهر من الفوائد انتفاء الحكم عما عداه ، فصحَّ القول بانتفاء الحكم عما عداه بناء على هذا الظاهر – قلنا : ماذا عنيتم بقولكم : إن الظاهر
١/٤٥ انتفاء الحكم عما عداه ؟ إن عنيتم أن المفهوم والمعقول / من الفائدة ذلك ، فغير مسلم ، وهو موضع النزاع . وإن عنيتم به أن الأغلب والأعم من الفائدة ،

= روى محمد عن أبى حنيفة عن عطية العوفى عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ قال : « الذهب بالذهب ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . والفضة بالفضة ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . والحنطة بالحنطة ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . والملح بالملح ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . والشعير بالشعير ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . والتمر بالتمر ، مثل بمثل ، يداً بيد – والفضل ربا . فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » – انظر السرخسى ، المبسوط ، ١٢ : ١١٠ . وابن حجر ، بلوغ المرام ، ١٥٠ – ١٥٢ . وانظر كتابنا : « الربا وأكل المال بالباطل » ص ٢٥ وما بعدها .

فى تقييد الحكم بالصفة ، انتفاء الحكم عما عداه ، فهذا دعوى أيضاً ، وما أنكرتم على من يقول إن الأمر على العكس ، فصار حاصل سؤاله دعوى لا دليل عليه .

وقد استدل عل ذلك بأن تقييد الحكم بالصفة جارٍ مجرى تقييد الحكم بالاسم ، ثم تقييد الحكم بالاسم لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، فكذلك تقييد الحكم بالصفة .

أما بيان أن تقييد الحكم بالاسم لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه — [فـ] ما ذكرنا فى الفصل المتقدم .

وأما بيان أن تقييد الحكم بالصفة جار مجرى تقييد الحكم بالاسم ، فهو أن الاسم إنما وضع ليمتاز به أحد المسميين عن الآخر ، وكذلك الصفة : إنما تضاف إلى الموصوف عند وقوع الاشتراك ، ليمتاز أحد المسميين عن الآخر ، فإنك إذا قلت « زيد » يقع على الكوفى والبصرى ، فإذا أضفت الاسم إلى البصرى [فإنه] يمتاز به ، كما يمتاز باسم يختص به لا يشاركه فيه غيره . ثم تقييد الحكم بذلك الاسم ، لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، فكذلك تقييد الحكم بالصفة .

إلا أن لقائل أن يقول : هذا باطل بالتقييد بالغاية ، فإن الغاية تقتضى تمييز ما دخلت عليه من الزمان [وتجرى مجرى اسم يختص بذلك الزمان][1] . ثم التقييد بالاسم ، الموضوع لذلك الزمان ، لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، وتقييده بالغاية يدل على انتفاء الحكم عما عداه — فكذا هذا .

ثم نقول : ولم يجب ، إذا جرت الصفة مجرى الاسم فى التمييز ، أن يجرى مجراه فى عموم الفائدة ؟ ولم قلتم إن العلة ، فى أن تقييد الحكم بالاسم لا يدل على انتفاء

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٦٧ ففيه : « وتجرى مجرى اسم يختص بذلك الزمان » . وفى الأصل : « وجرى مجرى الاسم ، كذلك الزمان » . انظر العبارة التالية .

الحكم عما عداه ، ما ذكرتم ، وما أنكرتم أن العلة فيه شيء آخر ؟ فإن قال : إن العلة فى التقييد بالاسم هو أنه ليس فى اللفظ ذكر لما عدا المسمى ، فكذا فى الصفة : ليس لما عداها ذكر فى اللفظ ، فلا يكون دليلاً – قلنا : هذا ، رجوع[١]
٢/٤٥ من الكلام الأول إلى دليل / آخر .

ثم نقول : هذا يقتضى أن تقييد الحكم بالصفة لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه من جهة اللفظ . أما[٢] لا يقتضى أنه لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه من جهة الفائدة والمعنى .

وأما المخالف فقد استدل فى المسألة بأشياء :

منها – أن الخطاب المقيد بالصفة جارٍ مجرى الخطاب المقيد بالاستثناء . ثم الحكم المقيد بالاستثناء يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، فكذلك الحكم المقيد بالصفة .

ومنها – أن الأصل فى خطاب الله تعالى أن يُحمل على ما تعمُّ فوائده ، وفى جعل التخصيص بالذكر دليلاً على نفى ما عداه تكثير لفوائده ، فيجعل ذلك دليلاً عليه .

ومنها – أن الأمة عقلت وفهمت الأحكام من دلالة التخصيص ، حتى رُوى أن الصحابة رضى الله عنهم قالوا : إن قوله عليه السلام : « الماء من الماء »[٣] منسوخ بقوله عليه السلام : « إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل ، أنزل أو لم ينزل »[٤] . فلولا أن قوله : « الماء من الماء » يقتضى نفى وجوب الغسل عما عداه ، عندهم ، لم يكن الحديث الثانى ناسخاً له .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٦٧ . وفى الأصل : « لولا هذا رجوع ... » .

(٢) أما : تكون حرف استفتاح مثل ألا نحو : أما والله ما فعلت هذا – وحرف عَرْض مثل : أما تأكل معنا ؟ وتكون بمعنى حقًّا نحو : أما أنك مصيب (المعجم الوسيط) . وفى المعتمد ، ١ : ١٦٧ : « ولا يدل على أنه لا يقتضى ذلك من جهة الفائدة » .

(٣ – ٤) راجع : ابن حجر ، بلوغ المرام ، ٩٢ ص ١٦ وما بعدهما . والصنعانى ، سبل السلام ، جـ ١ ص ١٣٥ وما بعدها . وانظر ما سيأتى فى آخر هذا الفصل وفى الفصل التالى .

ومنها – استدلال أبى بكر رضى الله عنه على نفى الإمامة عن الأنصار بقوله عليه السلام « الأئمة من قريش » – فلولا أن هذا الحديث يقتضى نفى الإمامة عما عدا قريش ، لما صح ذلك منه . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما نفى الربا [فى] النقد بقوله عليه السلام « إنما الربا فى النسيئة » ، فلولا أن تخصيص الربا بالنسيئة يدل على نفى الربا عما عداه ، لما صح ذلك منه .

والجواب :

أما الأول – قلنا : الحكم المقيد بالصفة جار مجرى الحكم بالاستثناء من جميع الوجوه ، أو من وجه دون وجه ؟

الأول ممنوع ، والثانى مسلم . ونحن نقول بأنهما يجريان مجرى واحداً[1] : فى أن كل واحد منهما يدل على ثبوت الحكم فيما تناوله ، إلا أن الحكم المقيد بالاستثناء اختص بزيادة فائدة ، وهى الدلالة على نفى الحكم عن المستثنى .

وأما الثانى – قلنا : الحكم لا يجعل مدلولاً للفظ لتكثير الفوائد ، وإنما يجعل مدلولاً إذا كان موضوعاً له ، أو / موضوعاً لشىء يدل عليه – ألا ترى إلى قوله ١/٤٦
تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[2] : هذا لا يجعل دليلاً على نفى قتل غير المشركين[3] ، لما أنه غير موضوع له ، وإن كان فيه تكثير الفوائد .

وأما الثالث والرابع – قلنا : قوله عليه السلام : « الماء من الماء » اقتضى أن يكون جميع الغسل فى الإنزال ، لأن الألف واللام للاستغراق ، فاقتضى نفى

---

(١) فى الأصل كذا : « واحد » . وفى المعتمد ، ١ : ١٧٠ : « فقد اشتركا من هذه الجهة » .

(٢) سورة التوبة : ٥ – ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المُشركين حيث وجَدتُموهُم ﴾ . وفى الأصل : « اقتلوا » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ١٧٠ : « دليلاً على قتل غيرهم لتكثر فوائده » .

وجوب الغسل فى غيره ، فالحديث الثانى إذا أوجب الغسل بالتقاء الختانين ، فقد أثبت ما نفاه الأول ، فكان ناسخاً له(١) . وكذا قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » اقتضى أن يكون جميع الأئمة من قريش ، ومتى اقتضى ذلك اقتضى نفى الإمامة عن غيرهم ، فكذلك صح منه التعلق بهذا الحديث . وكذا قوله عليه السلام : « الربا فى النسيئة » اقتضى جميع الربا فى النسيئة فاقتضى نفيه عن غيرها . على أنه روى عن النبى عليه السلام أنه قال : « لا ماء إلا من الماء » وهذا صريح فى نفى الغسل بدون الإنزال . وكذا روى عنه أنه قال : « لا ربا إلا فى النسيئة » فلعل ابن عباس رضى الله عنهما إنما نفى الربا فى النقد بهذا الحديث(٢) .

أما الحكم المقيد بصفة – [فـ] لا يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ، فلا يجعل دليلاً عليه .

وأما الفصل السادس : [التقييد بكلمة : إنما]

الخطاب المقيد بكلمة « إنما] ، كقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات » وقوله عليه السلام : « إنما الشفعة فيما لم يقسم » وقوله عليه السلام : « إنما الولاء لمن أعتق » و « إنما الماء من الماء » و « إنما الربا فى النسيئة » .

قال بعضهم : يدل على انتفاء الحكم عما عداه ، لأن المفهوم منه ذلك ، ألا ترى أن من قال لغيره : « هل فى الدار غير زيد » ، فقيل له فى الجواب : « إنما فى الدار زيد » : فهم أنه ليس فى الدار غير زيد ، من حيث العرف .

وقال بعضهم : لا يدل على نفى الحكم عما عداه ، إلا إذا اقترنت به قرينة السؤال وغيرها – والدلالة على ذلك أن كلمة « إنما » مركبة من « إن » و « ما » ،

---

(١) راجع فيما تقدم الهامشين ٣ ، ٤ ص ١٣٦ .

(٢) انظر : المعتمد ، ١ : ١٧٢ .

ولو ذكر بكلمة « إن » مفرداً وقال : « إن فى الدار زيداً »[1] ، لا يدل على نفى غيره ، فكذا إذا / ركب معه غيره وهو كلمة « ما » ، لأن كلمة « ما » دخلت ٢/٤٦ صلة فى الكلام ، كما فى « إذا ما » و « متى ما » و « أينما » أو يحتمل أن تكون صلة ، فلا يدل على نفى الحكم عما عداه – والله أعلم .

٣٣ – باب فى : الأمر الوارد عقيب أمر بحرف العطف وغيره :

اعلم أن من قال لغيره « افعل » ثم قال له « افعل » ، لا يخلو : إما أن يتناول الأمر الثانى مثلما تناول الأمر الأول ، أو تناول ما يخالف ما تناوله الأمر الأول .

– فإن تناول ما يخالف ما تناوله الأمر الأول ، نحو أن قال « تصدق » ، ثم قال « صلِّ » ، فلا شبهة فى أنه يفيد مأموراً به آخر ، سواء كان بحرف العطف أو لا بحرف العطف ، لأنه لا يمكن صرفه إلى ما تناوله الأول لمخالفة بينهما .

– فإن تناول مثلما تناوله الأول ، بأن قال له « تصدَّق » ثم قال له « تصدق » فلا يخلو : إما إن ذكره بحرف عطف ، أو بغير حرف عطف :

(أ) – فإن لم يكن مذكوراً بحرف عطف ، بأن قال له « تصدق » ثم قال له « تصدق » :

قال بعض المتكلمين : إنه يفيد مأموراً به آخر ، إلا أن يمنع من ذلك العادة ، نحو إن قال « اسقنى » ثم قال « اسقنى » : ينصرف إلى ما تناوله الأول ، لأن العادة تمنع من تكرار السقى فى حالة واحدة ، فحمل على الأول . أو كان معرفاً بالألف واللام ، نحو إن قال : « صلِّ ركعتين – صلِّ الصلاة » – لأن لام الجنس إذا دخل فى الكلام ينصرف إلى المعهود السابق . أما إذا عرى عن هذين القسمين ، [فـ] يفيد مأموراً به آخر .

---

(١) فى الأصل : « زيد » .

وقال بعضهم : يحمل على الأول .

وقال بعضهم بالتوقف فيه ، وهو المختار[١] .

أما الأولون : [فقد] ذهبوا فى ذلك إلى أن الأمر للوجوب ، فيفيد الوجوب ، تقدمه أمر آخر أو لم يتقدمه .

– لأن الصيغة لا تختلف ، وإنما تفيد الوجوب إذا حمل على مأمور به آخر ، أما إذا حمل على الأول ، فلا يفيد الوجوب ، لأن الأول أفاد الوجوب مرة ، فلا يفيده الثانى .

– ودليل آخر : أن الأصل فى الألفاظ إذا تغايرت أن تتغاير معانيها ، لأنه لو لم تتغاير المعانى كان المراد بالكل واحداً ، وفى ذلك إخلاء بعض الألفاظ عن
١/٤٧ الفائدة . ولا يقال / بأن الثانى لو حمل على الأول يفيد فائدة ، وهو التأكيد ، وذا غير حاصل بالأول ، فلم يكن فى حمله على الأول إخلاؤه[٢] عن الفائدة ، لأنا نقول : الأمر يقتضى إيجاب الفعل ، وتأكيد إيجاب الفعل غير إيجاب الفعل ، فكان حمل الأمر عليه حملاً[٣] له على خلاف ما يقتضيه .

وأما من قال بأنه يحمل على الأول [فـ] نقول : إن تكرار الأمر يحتمل التأكيد ، وهو شائع فى اللغة : يقال « عجل عجل – ارم ارم » ، ويحتمل مأموراً به آخر ، فيحمل على التأكيد ، لأنه متيقن .

---

(١) فى الهامش : وهو مذهب الإمام أبى الحسين البصرى رحمه الله . انظر المعتمد ، ١ : ١٧٤ – ١٧٧ .

(٢) خلا المكانُ والإناء وغيرهما – خُلوًّا وخَلاء فرغ مما به . وأخلى المكانَ والإناءَ وغيرهما جعله خالياً (المعجم الوسيط) .

(٣) فى الأصل كذا : « حمل » .

وإنا نقول : الأمر يقتضى إيجاب الفعل مطلقاً ، والحمل على مأمور به قول بإيجاب الفعل ، والحمل على المأمور به الأول قول بإيجاب الفعل به ، لأن إفادة الأمر [هو] الوجوب ، بمعنى كونه دلالة على الوجوب أو مقتضياً للوجوب ، لا بمعنى أنه يجعل المأمور به واجباً ، وكون الأول دلالة على الوجوب ومقتضياً له لا يمنع كون الثانى دلالة على الوجوب ومقتضياً له ، فإذا صح حمله على كل واحد منهما ، ولا دليل يدل على تعيين أحدهما - فنتوقف فيه .

وفى هذا جواب عما قالوه أولاً وثانياً ، لما مر : أن الحمل على الأول قول بتحدد[1] فائدة اللفظ ، لأن فائدة اللفظ وضعاً هو الوجوب ، والحمل على الأول يفيد كون الثانى موجباً للفعل كالأول ، والحمل على مأمور آخر قول بتحدد[2] فائدة اللفظ أيضاً ، ولا دليل على تعيين أحدهما ، لأن الأمر يقتضى إيجاب الفعل مطلقاً ، وفى حمله على الأول تقييد بذلك ، فيجب القول بالتوقف إلى أن يقوم الدليل على المراد .

(ب) - هذا كله إذا ذكر الأمر الثانى بغير حرف عطف . فلو ذكر معطوفاً على الأول غير معرف بالألف واللام ، فلا شبهة أنه يفيد غير ما أفاده الأول ، لأن ظاهر العطف يقتضى المغايرة . وإن كان معطوفاً على الأول معرفاً بالألف واللام ، نحو أن قال : « صلِّ غداً ركعتين » ثم قال : « وصلِّ الصلاة » ، فهو على الوقف ، لأنه لو حمله على الأول كان فيه عمل[3] بظاهر لام الجنس وترك[4] للعمل بظاهر العطف ، ولو حمل على غير ما أريد بالأول ، كان الأمر على العكس وليس / أحدهما بالمصير إليه بأوْلى من الآخر ، فنتوقف فيه . ٢/٤٧

• • •

(١ - ٢) فى المعجم الوسيط : حَدَّ الشىءَ من غيره . مازَهُ منه . وحَدَّد الشىءَ عيَّنه . ويقال : حَدَّد معنى اللفظ أو العبارة وضَّحه وبيَّنه ، وتحدَّد تعيَّن ، والحَدُّ الحاجز بين الشيئين . ويقال : وضع حدًّا للأمر أنهاه .

(٣ - ٤) فى الأصل كذا : « عملا - تركا » .

هذا [كله][1] فيما إذا كان الفعل فيما يحتمل التزايد[2] والتكرار ، أما إذا كان لا يحتمل التزايد والتكرار بأن قال : « اقتل زيداً » ثم قال : « اقتل زيداً » أو قال : « صم[3] يوم الجمعة » ثم قال : « صم يوم الجمعة » ، يجعل الثانى تأكيداً للأول كيفما كان ، لأنه لا يمكن أن يراد بالثانى غير ما أريد بالأول .

• • •

وكذلك إذا ورد الأمران عامين[4] بأن قال : « اقتل كل إنسان » أو قال : « صم كل يوم » ثم قال : [اقتل كل إنسان ، أو قال :] « صم كل يوم » لما ذكرنا .

وأما إذا ورد الأول عامًّا ، والثانى خاصًّا ، وهو معطوف عليه ، بأن قال : « صم كل يوم وصم يوم الجمعة » :

ذهب بعضهم إلى أن يوم الجمعة غير مراد بالأول لظاهر العطف .

والصحيح أنه على التوقف ، لأنه ليس بأن يترك ظاهر العموم بأَوْلى من أن يترك ظاهر العطف ، فتعين القول فيه بالتوقف .

وإن كان الأول عامًّا ، والثانى خاصًّا غير معطوف عليه ، يجعل الثانى تأكيداً للأول ، لأن الأول أوجب الاستغراق بلا معارضة ، فلم يبق شيء من ذلك الجنس يراد بالثانى ، فيجعل تأكيداً له ضرورة .

---

(١) هنا كلمة مطموسة غير مقروءة فافترضناها من المعنى ومن العبارة السابقة .

(٢) كلمة « التزايد » مطموسة هنا غير مقروءة فأخذناها مما بعد . وفى المعجم الوسيط : تزايَد زاد . وتزايد فى قوله أو فعله : زاد فيه وتجاوز ما ينبغى .

(٣) فى الأصل كذا : « صوم » .

(٤) فى الأصل كذا : « عامان » .

٣٤ – باب فى : كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات :

اعلم أن الأمر إذا تناول جماعة :

– فإما أن يقتضى وجوب الفعل على كل واحد منهم على الجمع ، والمصلحة المطلوبة من فعل كل واحد منهم لا يحصل بفعل غيره ، وهذا يسمى واجباً على سبيل التعيين ، كالإيمان بالله عزَّ وجلَّ والصلوات المفروضة ، ونحو ذلك .

– أو يقتضى الوجوب لا على سبيل الجمع ، والمصلحة المطلوبة منه تحصل بفعل البعض ، وهذا يسمى واجباً على سبيل الكفاية ، كالجهاد وصلاة الجنازة ، وغير ذلك .

واختلفوا : أن الواجب على سبيل الكفاية على هذا الوجه – هل هو واجب على الكل ، أو على البعض ؟ .

قال بعضهم : هو واجب على جماعة ، بغير عينها .

وقال بعضهم : هو واجب على كل من قام به وبادر إليه ، ويتبين أنه المراد / بالإيجاب . ١/٤٨

والصحيح أنه واجب على الكل ، لأن الإيجاب تناول الكل ، إلا أنه إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، لحصول المقصود به .

أما القول الأول – فباطل ، لأن المكلَّف بالفعل لا بد أن يكون عالماً بوجوب الفعل عليه ، أما إيجاب الفعل على فاعل غير معين ، [فـ] غير معقول .

وكذا القول الثانى – لأنه يقتضى أنه لو لم يقم به أحد ، لا يكون واجباً على أحد ، وأن يكون لفعل المكلَّف تأثير[١] فى كونه مأموراً بذلك الفعل ، وهو باطل .

فكان الصحيح هو القول الثالث .

---

(١) فى الأصل : « تأثيراً » .

ويجوز أن يكون الفعل واجباً فى نفسه ، ثم يسقط لحصول المقصود والمطلوب منه ، كما فى الكفارات الثلاث على ما مرَّ .

وإذا ثبت هذا — نقول :

حكم الواجب :

أن الكل لو قاموا به صار كل واحد منهم مقيماً للواجب ، وينال ثواب الواجب .

ولو أخلَّ[1] الكل به ، من غير الظن بقيام البعض به ، أثموا جميعاً .

ولو غلب على ظن طائفة أن غيرها يقوم به ، لا يأثم بتركه .

ولو غلب على ظن طائفة أن غيرها لا يقوم [به] تأثم بتركه .

وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به ، يأثم كل واحدة منهم بتركه .

وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها يقوم [به] لا يأثم واحدة منهم بتركه ، وإن أدى إلى أن لا يقوم به أحد .

وحد[2] الوجوب لا ينتقض بشىء من هذه التفاصيل .

٣٥ — باب فى : أن الواجب هل يكون أوجَب من واجب :

اختلف أهل الأصول فيه .

ونحن نقول :

إن عنى بذلك التزايد فى تعلق الأمر بالفعل ، على ما قاله الأشعرى[3]

---

(١) فى الأصل كذا : « أحر » أى بالحاء والراء لا بالخاء واللام . وفى الصفحة التالية « الإخلال » .

(٢) قد تكون « فحد » .

(٣) هو أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى وينتهى نسبه إلى الصحابى أبى موسى الأشعرى . ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ (أو ٢٧٠ هـ) . التحق بعد نشأته بالمعتزلة ودرس مذهبهم على الجبائى (٢٣٥ هـ — ٣٠٧ هـ) ثم ترك مذهب الاعتزال إلى مذهبه هو . =

وجماعة : إن الواجب هو ما قيل فيه « افعل » وليس الوجوب صفة زائدة للفعل – فعلى هذا : لا يكون واجب[1] أوجب منه[2] ، لأنهما فى تعلق الأمر بهما على السواء .

وإن عنى به اختصاص أحد الجانبين بحالة تقتضى أن يستحق على الإخلال به من الذم والعقاب أكثر مما يستحق على الإخلال بالآخر ، كما هو حقيقة الوجوب – فهذا مما لا امتناع فيه ، والتفاوت / بين بعض الواجبات والبعض ٢/٤٨
ثابت معلوم بالضرورة ، فإنا نعلم باضطراد أن الإيمان بالله عز وجل وتخليص الغرق أوجب من غيرها من الواجبات على هذا التفسير ، ولا يمتنع أن تقوم دلالة أو أمارة على اختصاص بعض الواجبات بحالة تقتضى استحقاق الذم على الإخلال أبلغ مما يستحق على غيره . هـ

٣٦ – باب فى : شرائط حسن الأمر[3] :

اعلم أن لحسن الأمر شرائط – منها ما يرجع إلى المأمور به . ومنها ما يرجع إلى المأمور . ومنها ما يرجع إلى الآمر . [ومنها ما يرجع إلى الأمر] .

– أما ما يرجع إلى المأمور به ، فهو :

* أن يكون صحيح الوجود ، غير مستحيل ، كالجمع بين المتضادين ، وإيجاد الفعل فى الزمان الماضى ، وإيجاد الموجود ، وإيجاد أفعال كثيرة فى زمان لا يتسع لها .

= ومات سنة ٣٢٤ هـ (أو ٣٢٠ أو ٣٣٠ هـ) . (انظر فى مذهبه : الشهرستانى ، الملل والنحل ، ١ : ٩٤ – ١٠٥ . وفى حياته ومذهبه بالتفصيل : دكتور حموده غرابه ، أبو الحسن الأشعرى ، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م) .

(١) فى الأصل : « واجباً » .

(٢) فى الهامش : أى من واجب .

(٣) انظر المعتمد ، ١ : ١٧٧ وما بعدها .

* وأن يكون المأمور به على صفة زائدة من وجوب أو ندب ، لأن مجرد الحسن لا يكفى لحسن الأمر ، فإن المباح حسن والأمر لا يحسن به .

- وأما ما يرجع إلى المأمور ، [فـ] هو :

* أن يكون متمكناً من الفعل فى زمان الفعل ، لأنه لو لم يكن متمكناً منه كان تكليف ما لا يطاق . وإن كان قادراً فى زمان الفعل غير قادر فى زمان وجوب الفعل ، صح ، لأن القدرة إنما يحتاج إليها فى زمان الفعل ، لا فى زمان الوجوب .

* وأن يكون متردد الدواعى ، لأن الدواعى لو كانت متوفرة إلى الفعل وانقطع دواعى الترك ، صار كالملجأ إلى الفعل ، كالجائع إذا وجد الطعام ، والعطشان إذا وجد الشراب : لا يحسن أمره بالأكل والشرب .

- وأما ما يرجع إلى الآمر ، فهو :

* أن يكون عالماً بحال المأمور والمأمور به على الوجه الذى بيناه .

* وأن يكون اعلى رتبة من المأمور .

- وأما ما يرجع إلى الأمر - فهو :

* أن يكون متقدماً على المأمور به ، مقدار ما يمكن للمأمور الاستدلال به على وجوب أو ندب .

* وقال بعضهم : ينبغى أن يكون مقارناً للفعل . وما كان متقدماً يكون إعلاماً ، ولا يكون إلزاماً .

والدليل على وجوب هذا القدر من التقدم أنه إذا لم يتقدمه هذا القدر ، لا يمكنه / إيقاع الفعل على جهة الوجوب أو على جهة الندب ، فيكون تكليف ١/٤٩
ما لا يطاق . والدليل عليه أن أوامر الله تعالى متقدمة على أفعالنا ، لأن الأمة أجمعت على [كوننا] مأمورين بالصلاة ، بأمر الله تعالى ، ولا أمر إلا قوله :

﴿ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾(١) . والدليل عليـ [ـه] أنه يجوز فى الشاهد ، فإن السيد إذا قال لعبده : « افعل غداً كيت وكيت(٢) » ، صح ، وإذا صح فى الشاهد صح فى الغائب .

وأما قوله : إن ما تقدم يكون إعلاماً – قلنا : أيش(٣) تعنى بهذا الإعلام ؟ إن [كنت] تعنى به أنه يدل على وجوب الفعل فى ذلك الزمان ، فهذا مذهبنا . وإن كنت(٤) تعنى به أنه يدل على وجوب أمر آخر ، فليس فى اللفظ ذلك .

وأما الزيادة على هذا القدر – [فـ] هل يجوز ؟ إن كان فيه مصلحة ، يجوز ، لأنه يخرج من أن يكون عبثاً ، وعلى هذا أوامر الله تعالى . وإن لم يكن فيه مصلحة ، لا يجوز ، لأنه يكون عبثاً .

والله أعلم .

---

(١) سورة البقرة : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ وكثير غيرها . وفى الأصل « أقيموا ... » بغير واو العطف . راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٨٩ .

(٢) كَيْتَ وكَيْتَ (وتكسر التاء) يقال : كان فى الأمر كيتَ وكيتَ : كذا وكذا . وهى كناية عن القصة والأحدوثة ولا تستعملان إلا مكررتين – المعجم الوسيط .

(٣) أَيْش منحوت من (أى شئ) ، بمعناه . وقد تكلمت به العرب (المعجم الوسيط) . وقد تقدمت .

(٤) فى الأصل : « كان » .

٥
باب
الكلام فى النواهى

اعلم بأن النهى لما كان حثًّا على الإخلال بالفعل ، كالأمر : حث على الفعل ، كان أكثر الكلام فى الأوامر يليق بالنواهى . فكذلك لا نحتاج إلى أن نفرد[١] لكل باب من أبواب النواهى كلاماً مبتدأ ، وإنما نذكر قدر ما لا بد منه ، وهو أن :

٣٧ – النهى عن المشروعات[٢] ، هل يدل على فساد المنهى عنه أم لا ؟

ذهب أصحابنا إلى أنه لا يدل على فساد المنهى عنه ، وهو الظاهر من مذهب المتكلمين .

وقال أصحاب الشافعى : إنه يدل على فساد المنهى عنه .

وقال بعضهم : إنه فى العبادات يدل على فساد المنهى عنه ، دون العقود والإيقاعات[٣] .

• • •

فنبين أولاً معنى وصفنا التصرف بأنه صحيح وفاسد وباطل ، وجائز وغير جائز .

أما معنى وصفنا التصرف بأنه « صحيح » – [ف] هو أنه يفيد الغرض المطلوب منه ، وإنما يكون ذلك بوجود ركن التصرف مستوفياً للشرائط التى يقف عليها حصول الغرض المطلوب فيه .

---

(١) فى الأصل كذا : « لا يحتاج إلى أن يفرد ... » .

(٢) فى المعجم الوسيط : المشروع ما سوغه الشرع والجمع مشروعات . وانظر : السمرقندى ، الميزان ، ص ٢٣٨ وما بعدها وفيه : « النهى المضاف إلى الفعل الشرعى » .

(٣) البصرى ، المعتمد ، ١ : ١٨٤ وفيه : « ... والغرض بالطلاق إيقاع الفرقة وتشعيث الوُصْلة . والغرض بالعتق إيقاع الحرية ... » .

وقولنا « فاسد » و « باطل » يفيد نفى ذلك . وإنما يكون كذلك إذا لم يستوف الشرائط التى يقف عليها حصول الغرض المطلوب بالتصرف .

وقولنا « جائز » يجرى / مجرى قولنا « مجزىء » ، وهو أنه يكفى لحصول الغرض المطلوب بالتصرف . ٢/٤٩

وقولنا « غير جائز » يفيد نفى ذلك .

فإذا قلنا « بيع صحيح » و « بيع جائز » يفيد معنى واحداً ، وهو ما ذكرنا . وقولنا : « بيع باطل » و « بيع فاسد » يفيد معنى واحداً ، وهو ما ذكرنا .

وإنما وصفنا البيع المنهى عنه ، كبيع الربا وغيره ، بالفساد ، مع كونه مفيداً للملك ، بطريق التوسع والمجاز ، لمجاورة الأمر الفاسد إياه ، لا أن عين البيع فاسد .

• • •

إذا ثبت هذا نقيم الدلالة على أن النهى عن المشروعات لا يدل على فساد المنهى عنه ، بهذا المعنى - فنقول :

لو دل عليه : [فـ] إما أن يدل عليه بلفظه ، أو بمعناه وقضيته .

- لا وجه إلى الأول ، لأن النهى ما وضع للفساد على هذا التفسير ، وكيف يجوز أن يقال ذلك وإن العرب قد تنهى عن العبادات والعقود الشرعية ، وتعتقد ذلك نهياً حقيقة ، مع اعتقادهم لكونها[1] مفيدة للأغراض المطلوبة منها ، كالصلاة فى الأرض المغصوبة وغيرها . ولأن الفساد أمر شرعى ، والنهى لفظ لغوى ، فلا يجوز أن يكون مستفاداً من قضية النهى .

- ولا وجه إلى الثانى ، لأن معنى النهى وجوب الانتهاء ، ووجوب الانتهاء

---

(١) كذا فى الأصل . وفى المعجم الوسيط : اعتقد فلانٌ الأمرَ صدَّقه وعقد عليه قلبَه وضميرَه . وفى مختار الصحاح : اعتقد كذا بقلبه .

لا يدل على الفساد ، فإن الإنسان قد يجب عليه الانتهاء لغرض آخر مع حصول الغرض المطلوب منه ، وهو ما يتشاغل به عن واجب آخر ، أو ما فيه من ارتكاب محظور ، كالبيع وقت النداء ، والطلاق حالة الحيض – دل على صحة الجمع بينهما ونفى التناقض عنه ، أن الشارع لو قال لواحد : « نهيتك عن استيلاد جارية الابن ، لكن لو فعلت ملكت الجارية » و « نهيتك عن الطلاق حالة الحيض لكن لو فعلت بانت زوجتك » ، و « نهيت [ـك] عن إزالة النجاسة عن الثوب ، والتوضؤ بالماء المغصوب ، لكن لو فعلت طهر ثوبك وبدنك » فشىء من هذا ليس متناقضاً ، بخلاف قوله : « نهيتك عن الطلاق وأمرتك به » لأن موجب اللفظين متناقض .

فثبت أن النهى لا يدل على ذلك : لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى – فلا يدل عليه أصلاً .

١/٥٠ فإن قيل : النهى عندنا يدل على فساد المنهى عنه بواسطة القبح ، / لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً ، والقبح ينفى ذلك – قلنا : النهى يدل على أن المنهى عنه اختص بجهة من جهات القبح نحو كونه سبباً للتشاغل عن واجب آخر وغيره على ما مرَّ . واختصاص الفعل بجهة من جهات القبح لا يخرجه من أن يكون مفيداً للغرض المطلوب منه ومسقطاً للفرض ، كالبيع وقت النداء والصلاة فى الأرض المغصوبة : فإنهما اختصا بجهة من جهات القبح ، وهو التشاغل عن الجمعة وشغل أرض الغير ، وذلك لا يخرجه عن كونه محصلاً للغرض المطلوب منه ومسقطاً للفرض .

والمانع من سقوط الفرض[1] بالصلاة فى الأرض المغصوبة ، فهو محجوج بإجماع الأمة على ترك تكليف الظلمة ، عند التوبة ، قضاء الصلوات المؤداة فى الأراضى المغصوبة .

---

(١) أى الذين يقولون بعدم سقوط الفرض فى حالة الصلاة فى الأرض المغصوبة .

والفقه فيه أنه لا تنافى بين اختصاص الفعل بجهة من جهات القبح لأجله ينهى عنه ، واختصاصه بجهة تصير المصلحة المطلوبة من الإيجاب مستوفاة باعتبارها ، وكونه منهياً عنه لا يمنع كونه مفيداً للغرض ومسقطاً للتكليف بهذه الواسطة .

والمخالف احتج بأشياء :

– منها : إجماع السلف على الاستدلال بالنواهى على الفساد ، نحو احتجاجهم على فساد الربا بقوله تعالى : ﴿ وذَرُوا ما بَقِىَ مِنَ الرِّبا ﴾[١] ، ونحو احتجاج عمر رضى الله عنه [وابنه] ، فى نكاح المشركات ونكاح المحارم ، بالنهى[٢] .

– ومنها : أن الأمر يدل على إجزاء الفعل المأمور به ، فالنهى وجب أن يدل على نفيه[٣] ، لأنه ضده .

– ومنها : قوله عليه السلام : « من أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ » والمنهى عنه ليس من الدين ، فيجب رده . فمن جعله مثبتاً لحكمه فهو خالف الحديث .

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٨ .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ١٩٠ – ١٩١ : « واحتج المخالف بأن الصحابة رضى الله عنهم كانت إذا سمعت نهياً عن شىء ، قضت بفساده عند سماعها النهى فدل على أنها حكمت بالفساد لأجل النهى ... من ذلك حكمها بفساد بيع درهم بدرهمين ، ونكاح المُحْرِم ، والشغار ، والمتعة ، والربا » .

وكان ابن عمر لا يرى جواز نكاح الكتابية الحرة لقوله تعالى : ﴿ ولا تُنكِحُوا المُشْرِكاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ (البقرة : ٢٢١) . انظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ : ٤٤ .

وفى قول عمر وعلى وابن عمر وزيد بن ثابت أن نكاح المُحْرِم والمحرمة باطل ، لقول النبى ﷺ : « لا يَنكح المُحْرِم ولا يُنكح ولا يخطب » . انظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ : ٤٥ . راجع : البصرى ، المعتمد ، ١ : ١٨٣ وما بعدها . والكلوذانى ، التمهيد ، ١ : ٣٦٩ وما بعدها .

(٣) أى نفى إجزائه – المعتمد ، ١ : ١٨٧ .

والجواب :

– أما الأول ، قلنا : المنقول احتجاجهم بالنهى للمنع والتحريم ، لا للمنع من إفادة الغرض . ولو ثبت ذلك فهو من بعض الأمة لا من جميعهم ، فلا يكون إجماعاً .

– وأما الثانى ، قلنا : ولم يجب ، إذا دل الأمر على الإجزاء ، أن يدل النهى على نفى الإجزاء ، بل يجب إذا دل الأمر على الإجزاء أن لا يدل النهى على
٢/٥٠ الإجزاء ، لأنه ضده . وعندنا : الإجزاء لا يثبت بالأمر ، بل بدليل / آخر ، على أن كون النهى ضد الأمر يقتضى أن يفيد ضد ما أفاده الأمر ، وقد أفاد ، لأن الأمر يفيد وجوب الفعل والنهى يفيد حرمته .

فإن قيل : الأمر إنما يدل على الإجزاء ، لأنه أفاد كون الفعل على صفة زائدة على أصل الفعل من وجوب أو ندب ، والنهى يمنع ذلك – قلنا : يجوز أن يعرف الإجزاء بدليل آخر ، لا بما ذكرتم ، وهو أن يقول : « لا تصلوا فى أرض مغصوبة ولو صليتم أجزأتكم »[1] و « لا تبيعوا وقت النداء ولو بعتم ملكتم » ، أو يعرف الإجزاء بالبقاء على حكم الأصل ، والنهى لم يدل عليه – فثبت أن النهى لا يسد علينا طريق معرفة الإجزاء ، فلا يدل على نفيه .

– وأما الثالث – قلنا : معنى قوله : إن المنهى عنه ليس من الدين – إن عنى به أنه غير مفيد لحكمه ، فهو موضع النزاع . وإن عنى به أنه ليس بحسن ولا مرضى ، كالدين ، فنحن نقول به ، ولا كلام فيه .

– ثم نقول : إن المراد من قوله « فهو ردٌّ » نفى الإثابة ، لأن الرد ضد القبول ، وقبول الفعل هو الإثابة عليه ، فإنا ندعو الله بقبول الطاعات ونطلب منه الإثابة عليها . ونحن نقول : إن المباشر للفعل المنهى عنه لا يثاب عليه .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ١٨٦ . وفى الأصل كذا : « أجزتكم » .

وأما من فرق بين العبادات والعقود - [فقد] ذهب فى ذلك إلى أن الغرض من العبادات إسقاط التعبد بها ، وكون الشىء منهياً عنه يمنع كونه داخلاً تحت التعبد ، فكيف يسقط بفعله التعبد ؟ ولأن سقوط التعبد بفعل الطاعة يقف على نية القربة والطاعة ، ونية التقرب والطاعة بالمنهى عنه محال .

والجواب :

- قلنا : سقوط التعبد [يكون] باستيفاء المصلحة المطلوبة من الإيجاب وتحصيل الغرض المطلوب من التعبد ، ولا يمتنع كون الفعل بحال يستوفى به الغرض المطلوب من التعبد والمصلحة المطلوبة من الإيجاب ، مع كونه منهياً عنه واختصاصه بجهة من جهات القبح على ما مرّ .

- وأما نية التقرب ، قلنا : نية التقرب ليس بشرط فى جميع المواضع ، بل الشرط فيه نية أداء ما وجب عليه . وإن كان ذلك شرطاً ، فالمكلف ينوى به التقرب من حيث اشتمل على استيفاء / المصلحة ، لا من حيث إنه منهى عنه ، ١/٥١
كالمصلّى فى أرض مغصوبة ينوى التقرب إلى الله بهذه الأفعال من حيث إنها خضوع وتعظيم لله تعالى ، لا من حيث إنها شغل أرض الغير .

٣٨ - باب فى : ذكر ما يفصل به بين ما يفسد بالنهى وبين ما لا يفسد :

ولما ثبت أن من مذهبنا أن من الأفعال ما يفسد بالنهى ، ومنها ما لا يفسد - فلا بد من ذكر ما يفصل بينهما .

والذى حصله المتقدمون من أصحابنا ، وهو مروى عن الكرخى[1] رحمه الله ، أن النهى متى ورد لمعنى يختص بالشىء يوجب فساده ، ومتى ورد لا لمعنى يختص به لا يوجب فساده .

---

(١) راجع فيما تقدم ترجمته فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

وهو قريب مما قاله القاضى الإمام أبو زيد رحمه الله(١) : إن النهى إذا ورد لمعنى فى عينه يوجب فساده ، ومتى ورد لمعنى فى غيره لا يوجب فساده .

وإنما كان كذلك – لأن النهى ، لعينه أو لمعنى يخصه ، نهى عنه من حيث يفيد الغرض المطلوب منه ، فيوجب المنع من الغرض المطلوب منه ، وفيه إخراجه من أن يكون مفيداً للغرض .

فإن قيل : بماذا يعرف كون النهى وارداً لمعنى يخص الشيء أو لعينه ، وكونه وارداً لا لمعنى يخصه أو لغيره – قلنا : فى ذلك وجهان :

أحدهما – أن النهى عن الشيء لا يكون إلا لاختصاصه بوجه من وجوه القبح على ما مر . وذلك الوجه قد يكون أمراً لا بد من وقوع الفعل عليه ، حتى يسمى باسمه ، كاسم الظلم : فإنه إنما يسمى ظلماً لوقوعه غير موقعه ، وجهة القبح الذى نهى عنه لأجله [هى] هذه الجهة بعينها وهو وقوعه غير موقعه . وكذا الكفر ، ونحو ذلك . وقد يكون أمراً لا تعلق لاسم الفعل به ، كالصلاة فى الأرض المغصوبة : فإن تسميتها صلاة ما كانت لوقوعها فى أرض مغصوبة ، وجهة القبح التى نهى عنه لأجلها [هى] هذه الجهة ، وهو وقوعها شغلاً لأرض الغير بغير إذنه . فإن كان الفعل قبيحاً ومنهياً عنه : بجهة يسمى باسمه لوقوعه عليها

---

(١) أبو زيد الدبوسى عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضى صاحب كتاب « الأسرار » و « تقويم الأدلة » . والدبوسى نسبة إلى دبوسية وهى بلدة بين بخارى وسمرقند . قال السمعانى : كان من كبار فقهاء الحنفية ممن يضرب به المثل . توفى ببخارى سنة ٤٣٠ هـ . وكتابه « تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » موجود منه نسخة بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف نقلت عنها نسخة موجودة بدار الكتب المصرية وهى المخطوط رقم ٢٥٥ خصوصية و ٣٦١٣٧ عمومية (أصول فقه) فى ٩٥٦ صفحة من القطع المتوسط – (القرشى ، الجواهر ، ٢ : ٢٥٢ . واللكنوى ، الفوائد ، ١٠٩ . وياقوت ، معجم البلدان . وميزان الأصول تحقيقنا ، الهامش ١ ص (ف) و٧ ص ٧٥) .

سميناه « حراماً لعينه » و « منهياً عنه لمعني يخصه » ، / وإن كان بجهة لا تعلق ٢/٥١
لاسمه به سميناه « حراماً لغيره » و « منهياً عنه لا لمعنى يخصه » .

والثانى – إنما نعرف[١] ذلك بأن قام الدليل على أن لصحة التصرف شرائط ، ثم ورد النهى عنه لفقد شرط منها – علمنا أن ذلك إنما ورد لمعنى يختص به ، ولمعنى فى عينه ، كبيع الملاقيح والمضامين[٢] وبيع الحُر والصلاة بغير طهارة : فإن من شرائط صحة البيع أن يكون المبيع مالاً وقد عدم هذا فى الحُر والمضامين . والطهارة شرط للصلاة شرعاً فإذا ورد النهى عن الصلاة بغير الطهارة علمنا أنه إنما ورد لفقد شرطه . ومتى ورد النهى لا لفقد شرطه لم يكن وارداً « لمعنى يخصه » أو « لمعنى فى عينه » . مثاله : البيع وقت النداء ، والتوضؤ[٣] بماء مغصوب ، والصلاة فى أرض مغصوبة . فإن جميع شرائط صحة البيع موجودة وقت النداء ، والنهى ما ورد لفقد شرط من شرائطه وإنما ورد لترك السعى . وكذا التوضؤ[٤] بماء مغصوب : فإن شرط صحة الوضوء كون الماء طاهراً مزيلاً للنجاسة ، والمال المملوك والمغصوب فى ذلك سواء . وكذا الصلاة فى الأرض المغصوبة : فإن أركان الصلاة كلها موجودة بشرائطها[٥] من القيام والقراءة والركوع والسجود ، وإنما ورد النهى عنه لما فيه من شغل أرض الغير ، فكان النهى عنها لغيرها لا لعينها . فإن قيل : صحة الصلاة مختصة بالقيام والركوع والسجود ، والشغل يحصل بهذه الأشياء ، فكان النهى وارداً لمعنى يخص الصلاة –

---

(١) فى الأصل قد تكون « نعرف » أو « يعرف » إذ لا يوجد نقط للحرف الأول .

(٢) المضمون ما فى صلب الذكر . والملقوح ما فى رحم الأنثى . وقيل على عكس هذا : المضامين ما تضمه الأرحام ، والملاقيح ما تضمه الأصلاب (السرخسى ، المبسوط ، ١٢ : ١٩٥) .

(٣ – ٤) فى الأصل كذا : « التوضى » .

(٥) فى الأصل كذا : « لشرائطها » .

قلنا : القيام والركوع والسجود : إن كان يوجد[١] بفعل العبد واختياره ، فمن[٢] هذا الوجه هى [والشغل][٣] فعل واحد ، أما من حيث إنها صلاة وغصب [فـ] متغايران ، فإن هذه [الأفعال][٤] إنما كانت صلاة من حيث إنها منبئة عن الخضوع والخشوع والتذلل لله ، لا لكونها شاغلة لأرض الغير ، إذ قد يعقل كونه غاصباً وشاغلاً أرض الغير من[٥] [لا] يعلم كونه مصليًّا ، ويعلم
١/٥٢ كونه مصليًّا من لا يعلم كونه غاصباً وشاغلاً أرض الغير ، فهما / جهتان مختلفتان لهذا الفعل ، فجرى مجرى فعلين منفصلين ، فكان النهى وارداً لا لمعنى يخص الصلاة ، فلا يوجب فسادها .

والله أعلم .

---

(١) الظاهر أنها كذلك .

(٢) فى الأصل : « ومن » . أى لمجردها وليست صلاة - والله أعلم .

(٣) أو والغصب .

(٤) فى الأصل كذا : « الألوان » .

(٥) فى الأصل كذا : « مرة » .

٦
أبواب
العمـــــوم[١]

٣٩ - [باب الكلام فى العموم] :

اعلم أن الكلام فى العموم يقع فى مواضع :

منها - أن اسم العموم هل يقع على المعانى على سبيل الحقيقة أو يختص بالأسماء والألفاظ ؟

ومنها - أنه[٢] إذا وقع على الأسماء والألفاظ ما الذى يفيده ؟

ومنها - قسمة الألفاظ العامة ، والفصل بينها وبين ما ليست بعامة .

ومنها - إقامة الدلالة على إثبات العموم فى اللغة .

أما الفصل الأول

[اسم العموم هل يقع على المعانى على سبيل الحقيقة أو يختص بالأسماء والألفاظ ؟]

فلا شبهة فى أن وصف الكلام الشامل بالعموم حقيقة ، لأنه لا وجه يعلم به كون الاسم حقيقة فى الشىء من اطراد وغيره إلا وهو موجود فيه .

واختلفوا فى أن وصف المعانى بالعموم - هل هو حقيقة أم لا ؟ .

ذهب بعض الناس إلى أن ذلك حقيقة . واستدلوا على ذلك فقالوا : إن العرب

---

(١) يراجع : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ١ : ٢٠١ وما بعدها .

(٢) فى الأصل : « أنها » .

تقول « مطر عام » و « خصب عام » . ويقال فى الشرع « الكفارة حكم خاص » – فدل وصفهم المعانى بالعموم على أنها حقيقة فيه .

وإنا نقول : إن ذلك مجاز ، لأن العموم عبارة عن الشمول ، والعام هو الشامل ، وإنما يكون شاملاً لو[١] كان الموصوف بالعموم بجملته متناولاً الجملة ولآحاد تلك الجملة ، كقولنا « المشركون » : فإن هذا اللفظ بجملته يتناول جميع المشركين ويتناول كل واحد منهم ، وهذا لا يتصور فى المعانى ، فإن قولنا « عمَّهم المطر » أى كان جميع المطر يتناول جميع الناس ، ولكن جميع المطر لا يتناول آحاد الناس ، بل أجزاء[٢] المطر يتناول آحاد الناس – فصار نظيره من الألفاظ « اضرب زيداً وعمراً وبكراً وخالداً » بخلاف قوله « اضرب الرجال » ، لأنه بجملته تناول كل واحد من الرجال .

دليل آخر : إن وصف المعانى بالعموم لو كان حقيقة لكان يجب أن يطرد فى جميع المعانى ، حتى يجب أن يقال « عمهم الأكل » و « عمهم الشرب » ، وليس كذلك ، فدل أنه مجاز ، وليس بحقيقة – والله أعلم .

الفصل الثانى ٢/٥٢

[اسم العموم إذا وقع على الأسماء والألفاظ ما الذى يفيده ؟]

فقد اختلفوا فيه :

قال بعضهم : معنى العموم هو الاشتراك فى أصل[٣] الشمول ، والعام هو اللفظ المتناول لشيئين فصاعداً – وهو قول الأشعرى .

---

(١) فى الأصل : « أن لو » .

(٢) فى الأصل كذا : « اجر » . وفى : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٠٣ : « لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس ، وأجزاؤه لأجزائهم » .

(٣) فى الأصل تشبه « وأصل » وسيأتى بعد سطور : « فى أصل » .

وقال بعضهم : معنى العموم هو الاستيعاب والاستغراق .

واختلف هؤلاء فى حد العام :

قال بعضهم : هو اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له .

وقال بعضهم : هو اللفظ المتناول لجميع ما وضع له .

وهذه الأقاويل غير صحيحة :

– أما قول الأشعرى – فلأنه ينتقض بلفظ التثنية والجمع ، فإنه يفيد الاشتراك فى أصل الشمول ، ولا يقال إنه عام ، بل يسمى تثنية وجمعاً . فإن قال بأنه تثنية وجمع وعام أيضاً – قلنا : أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والعام ، بالاسم ، فيجب الفصل بين معانيها والاختلاف بينها ، على ما هو قضية الأصل .

– وأما قول من قال : إنه اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له – فباطل أيضاً ، لأن اللفظ يصلح للحقيقة والمجاز ، فوجب أن لا يكون عامًّا إلا بتناولهما جميعاً . وفيه نفى العموم أصلاً ، لأن اللفظ الواحد لا يتناول المجاز والحقيقة معاً . فإن قيل : الحد صحيح ، لأن اللفظ الذى يتناول الحقيقة لا يصلح أن يكون متناولاً للمجاز فى تلك الحالة فقد تناول جميع ما يصلح له – قلنا : الشرط هو أن يتناول جميع ما يصلح له على البدل لا على الجمع ، ولا يلزم أن يكون لفظة التثنية ولفظة العشرة عامًّا ، لأنه يتناول جميع ما يصلح له على التقدير الذى ذكرتم ، فإن لفظة التثنية ولفظة العشرة عامًّا ، لأنه يصلح لهذين ولهذين على الجمع ، ولفظة العشرة لا تصلح لجنس العشرات على الجمع ، لكن لما كان يصلح للكل على البدل ولم يتناول الكل ، لا يكون عامًّا مع تناوله جميع ما يصلح له فى هذه الحالة .

إذا ثبت هذا ، نقول : اللفظ العام المتناول للحقيقة يصلح متناولاً للمجاز على البدل ، فيشترط تناولهما ، لكونه عامًّا ، وإنه باطل على ما ذكرنا .

– وأما قول من قال بأنـ [ـه] اللفظ / المتناول لجميع ما وضع له – فباطل ، ١/٥٣

لأنه يقتضى أن اللفظ إذا استعمل بطريق المجاز أفاد جميع المسمى بذلك الاسم ، [و] لا يكون عامًّا ، لأنه لم يتناول شيئاً مما وضع له ، فضلاً عن الجميع – و(١) الأمر بخلافه .

إذا ثبت بطلان هذه الأقاويل – [فـ] نقول :

المذهب المختار أن « العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله بالجهة التي وقعت متناولاً لما تناوله » . كقولنا « الرجال » : فإنه يتناول جميع ما يصلح من الرجال :

– وقولنا « المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله » تحرز عن(٢) التثنية والجمع ، فإن لفظة التثنية تصلح لهذين ولهذين ثم لا تستغرق الكل . وكذا اسم « العشرة » يصلح لجميع العشرات ثم لا يستغرق جميع العشرات .

– وقولنا « بالجهة التي وقعت(٣) متناولاً لما تناوله » أعنى جهة الحقيقة أو جهة المجاز ، كي لا يلزمنا تناوله الحقيقة والمجاز جميعاً ، ليكون عامًّا ، بل إذا تناول كل ما يصلح له بطريق الحقيقة كان عامًّا ، وإذا تناول كل ما يصلح له بطريق المجاز كان عامًّا .

فسلم هذا الحد عما ذكرنا من النقوض فى الأقاويل الأخر .

وأما أسماء النكرات – كقولنا « رجل » فإنه عام من حيث البدل ، دون الجمع . فالحد لا يتناول [ـه](٤) من حيث إنه يصلح لهذا ثم لا يستغرق الكل .

---

(١) فى الأصل : « أو » .

(٢) فى الأصل : « تحرزاً » . وفى المعجم الوسيط : « تَحَرز منه » احترز . واحترز منه توقَّاه .

(٣) كما تقدم قبل سطور « بالجهة التى وقعت » . وفى الأصل هنا : « وقع » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٠٤ : « لا يتناوله » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٠٤ : « وقد زاد قاضى القضاة فى « الشرح » زيادة احترز بها من التثنية والجمع ، فقال : العموم لفظ =

ويتناوله من حيث إنه يتناول الكل على البدل ولا يقف تناوله على واحد بحيث لا يتعدى إلى غيره – والله أعلم .

وأما الفصل الثالث

وهو قسمة الألفاظ العامة

فنقول(١) :

[منها – ما يفيد العموم من جهة اللفظ](٢) .

[و](٣) منها – ما يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى .

ومنها – ما يفيد العموم من جهة المعنى فقط .

• • •

(١) – أما الذى يفيد العموم من جهة اللفظ – فضربان :

أحدهما – يفيده لكونه موضوعاً له .

والثانى – يفيده لأنه اقترن به ما يوجب عمومه .

أ – أما الذى يفيد العموم لكونه موضوعاً له :

– فمنها كلمة « أى » : توجب تعميم ما دخل عليه كلمة « أى » أى شىء ، كأن تقول : « أى رجل لقيته فسلم عليه » ، و « أى ثوب رأيته فخذه » .

= مستغرق لجميع ما يصلح له عند أهل اللغة من غير زيادة » وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان بزيادة تدخل على الواحد ... الخ » .

(١) راجع : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٠٨ – ٢٠٩ وكذا : ٢٠٦ – ٢٠٨ .

(٢ – ٣) الظاهر أنها سقطت لما يأتى من الكلام على : ١ – ما يفيد العموم من جهة اللفظ . و ٢ – ما يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى . و ٣ – ما يفيد العموم من جهة المعنى فقط .

- ومنها كلمة « مَن » فى المجازاة والاستفهام ، وإنها تختص بمن يعقل : /
٢/٥٣ تقول : « مَن فعل كذا أكرمه » ، وتقول : « مَن عندك ؟ » .

- ومنها حرف « ما » فى المجازاة والاستفهام ، وإنه يختص بمن لا يعقل ، تقول : « ما أخذت فهو لك » ، وتقول : « ما عندك ؟ » .

- ومنها ما يختص نوعاً ممن لا يعقل كـ « متى » للزمان و « أين » للمكان - تقول فى الاستفهام : « متى جاءك[1] بنو تميم ؟ » ، كان هذا استفهاماً عن جميع الأزمنة ، حتى لو جاءوك فى أزمنة متفرقة كان استفهاماً عن الكل . وأما « أين » فقولك فى الاستفهام : « أين القوم ؟ » كان استفهاماً عن جميع الأماكن ، حتى لو كانوا فى أماكن متفرقة كان هذا استفهاماً عن الكل .

ب - وأما الذى يفيد العموم لأنه اقترن به ما يوجب عمومه ، فضربان : أحدهما متصل به ، والآخر منفصل عنه .

* فأما المتصل به - فهو كلام الجنس الداخل على اسم الفرد والجمع - على ما نبينه .

* وأما المنفصل عنه - فضربان :

أحدهما - يفيد العموم من جهة الإضافة : تقول : « ضربت عبيدك » : يفيد أنه ضارب جميع عبيده .

والثانى - حرف النفى الداخل على النكرة ، تقول : « ما جاءنى من أحد » .

(٢) - وأما الذى يفيد العموم من جهة اللفظ والمعنى :

فكقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ﴾[2] فإن هذا

---

(١) فى الأصل هكذا : « متى جاك » - انظر ما يلى .

(٢) سورة المائدة : ٣٨ .

يفيد العموم لدخول لام الجنس فيه ، ولخروجه مخرج الزجر ، فإنه يقتضى العموم .

(٣) – وأما الذى يفيد العموم من حيث المعنى فقط :

فهو أن اللفظ إذا كان خاصاً واقترن به ما يوجب عمومه ، يثبت العموم بمعناه فقط . وذلك ضروب :

أحدها – أن يكون اللفظ مفيداً للحكم وعلته ، فيقتضى شياع[1] الحكم كيفما شاعت العلة ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة : إنها من الطوافين والطوافات عليكم »[2] : هذا يقتضى تعميم كل ما كان من الطوافين والطوافات علينا .

ومنها – أن يكون اللفظ خاصاً فى محل ، وتعدى حكمه إلى غيره بطريق الدلالة بفحوى الخطاب ، مثل قوله تعالى : ﴿ فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ﴾[3] : فإن النهى يتناول التأفيف ، ثم يتعدى حكمه إلى الضرب والشتم بطريق الدلالة .

ومنها – ما يفيد العموم لما يرجع إلى سؤال / السائل ، نحو أن يسأل النبى ﷺ عمن أفطر فى نهار رمضان متعمداً ، فقال : « عليه الكفارة » فهى تقتضى ١/٥٤

(١) شاع الشيء شيوعاً ومشاعاً ظهر وانتشر . وشايعه مشايعة وشياعاً تبعه ، صحبه وأيده – المعجم الوسيط . وفى الأصل : « شياع » وكذا فى المعتمد ، ١ : ٢٠٨ . ولعل الصحيح هنا « شيوع الحكم » .

(٢) فى ابن حجر ، بلوغ المرام ، ص ٣ . والصنعانى ، سبل السلام ، جـ ١ ص ٣١ : « وعن أبى قتادة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال فى الهرة : « إنها ليست بِنَجَس ، إنما هى من الطوّافين عليكم » أخرجه الأربعة وصححه الترمذى وابن خزيمة والبخارى والدارقطنى وغيرهما . وفى رواية مالك وأحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم زيادة لفظ « والطوافات » . وفى التعليل إشارة إلى أنه تعالى لما جعلها بمنزلة الخادم فى كثرة اتصالها بأهل المنزل وملابستها لهم ولما فى منزلهم خفف تعالى على عباده بجعلها غير نجس رفعاً للحرج .

(٣) سورة الإسراء : ٢٣ . وفى الأصل « ولا تقل » .

تعميم الكفارة بمطلق الفطر ، سواء علم النبى عليه السلام بما[١] وقع به الفطر أو لم يعلم ، لأنه لو لم يكن مقتضياً تعميم الكفارة بمطلق الفطر ، لم يكن جواباً لسؤاله ، ولأنه لو أجاب على ما علم ، لبين ، كى لا يظن السامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر – والله أعلم .

وأما الفصل الرابع

وهو الكلام فى إثبات العموم فى اللغة[٢]

ذهب بعض الناس إلى أنه ليس فى اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده ، بل له ولما دونه ، وزعموا أن لفظ « كل » و « جميع » موضوع للاستغراق ولما دونه من الجموع .

وذهب بعضهم إلى أنه ليس فى اللغة لفظ موضوع للاستغراق أصلاً ، وإنما يصير عامًّا بقصد المتكلم ، وزعموا أن الألفاظ التى نقول إنها عامة موضوعة للخصوص ، مجاز فى العموم .

وذهب معظم المتكلمين إلى أن للاستغراق لفظة موضوعة ، وأنها حقيقة فى العموم مجاز فى غيره – وهو المذهب المختار .

والدلالة على ذلك أن الاستغراق معنى ظاهر عند أهل اللغة ، والحاجة تمس إلى العبارة عنه ، ليفهم السامع مراد المتكلم ، وجرى هذا فى الظهور وشدة الحاجة إلى العبارة مجرى « السماء » و « الأرض » فى ظهورهما ، وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما . فكما لا يجوز أن تتوالى الأعصار على أهل اللغة مع هذا الداعى

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٢٠٩ : « ما » .

(٢) يراجع : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٠٩ وما بعدها .

ولا يضعوا للسماء والأرض اسماً ، فكذلك لا يجوز أن لا يضعوا للعموم لفظاً يعبر عنه به .

ومما يوضح [ذلك] أنهم وضعوا للمعانى الغامضة أسماء[١] ، ووضعوا الأسماء الكثيرة لمعنى واحد ، فلا يجوز من أمة كثيرة فى أعصار مترادفة[٢] أن يضعوا الأسماء للمعانى الغامضة ، والأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ، ويعدلوا عن وضع الاسم للمعنى الواحد الظاهر .

فإن قيل : هذا باطل بالروائح والألوان والاعتمادات[٣] : / فإنهم لم يضعوا لكل ٢/٥٤
واحد منها[٤] اسماً يخصه ، مع ظهوره وشدة الحاجة إليه – قلنا : إن الذى يوجب [ـه][٥] عند ظهور المعنى وشدة الحاجة إلى العبارة عنه [هو] أن يضعوا لفظاً ينبىء عنه ، إما مفرداً وإما مركباً ، وهذه المعانى قد وضع لها فى اللغة أسماء منبئة عنها ، وهو أسماء الإضافة ، فإنه يقال : رائحة الكافور ، ورائحة المسك ، واعتماد علو ، واعتماد سفل[٦] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢١٠ . وفى الأصل كذا : « اسما » . انظر ما يلى .

(٢) أردف توالى وتتابع ، وترادفا تتابعا (المعجم الوسيط) . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٢١٠ : « فى أعصار مترادفة » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٢١٠ : « ولا وضعوا عبارة للاعتماد سفلاً ولا للاعتماد علوًا ... » . وعَمَدَ الشىءَ عَمْداً أقامه بعماد ودَعَمَه . وأعمد البناءَ ونحوه جعل له عماداً يقوم به . وعَمَّد الخيمة نصبها بالعِماد ، والعِماد خشبة تقوم عليها الخيمة ، والعِمَادَة الأبنية المرتفعة (المعجم الوسيط) .

(٤) فى الأصل كذا : « منهما » .

(٥) فى الأصل لعلها : « يوجبه » . وفى المعتمد ، ١ : ٢١١ : « الذى أوجبناه ... هو أن يوضع ... » .

(٦) فى المعتمد ، ١ : ٢١١ : « واعتماد سفلاً أو ... علواً ... » .

أما عند خصومنا [فـ] ليس للاستغراق لفظ موضوع ينبئ عنه ، لا مفرداً ولا مركباً ، فكانت الحجة لازمة لهم .

فإن قيل : لا حاجة لهم إلى وضع اسم للاستغراق ، فإنه يمكنهم تعديد الأشخاص الذين يريدون تعميمهم بالحكم ، واحداً واحداً ، ويثبت الحكم فيهم بطريق التعميم بالتعليل ، بأن يقول : « من دخل دارى ضربته لأنه دخل دارى » فيتعمم بالحكم ، لهذه العلة . ثم إن كان لهم حاجة إلى ذلك ، وكانت قضية الحكم [وجود] اسم له ، فمن أين عصمة واضعى اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة فى وضعه ؟ فكم من حكيم يترك ما لا تقتضى الحكمة تركه ! -

قلنا :

أما الأول - [فـ] الإنسان قد يحتاج إلى أن يعبر عن جميع الناس ، ليدلهم على حكم شملهم ، ولا يمكنه تعديدهم واحداً واحداً ، ولو أمكن ذلك فى بعض المواضع [فـ] لا يشك أنه يشق ذلك ، فلا بدَّ من وضع الاسم له .

وأما الثانى - قلنا : ليس كل حكم تعرف له علة ، فيعلل بها ، فإن الإنسان قد يحتاج إلى أن يخبر عن جميع من فى الدار بأنه ضارب أو آكل وإلى غير ذلك مما لا يحصى ، فلا يعرف لذلك علة ، أو تكون عللهم مختلفة ، ولا يمكنه أن يعلل بعلة تشمل الكل ، فلا بد من وضع اسم له .

وأما الثالث - قلنا : نحن لا نقول بوجوب ذلك قضية للحكمة ، بل نقول : الحاجة داعية إليه ، والمدعو إلى الفعل إذا قدر عليه يفعله عادة ، والعادة دليل من الأدلة .

فإن قيل : هذا الكلام إنما يصح لو كان أصل التوقيف من قبلهم ، ليقال إنهم إذا وضعوا الاسم لغرض ، فإذا وجد ذلك الغرض فى موضع يلزمهم وضع
١/٥٥ الاسم لذلك ، وليس الأمر كذلك ، بل أصل الوضع توقيف / فلا يمكنهم وضع

الاسم – قلنا : إن ثبت أن أصل الوضع توقيف ، لكن لما لم يوقفوا على كلام عند ظهور المعنى وشدة الحاجة إليه بحسب وضع الاسم ، [لوجب أن يضعوا له اسماً][(١)] ، كالواحد من الصنّاعِين[(٢)] إذا استحدث آلة يلتجىء إلى وضع اسم لها ، وكما فى مولود يولد للإنسان – فإذا جاز ذلك فى الواحد ، ففى الأمة العظيمة أولى .

هذا هو الدليل على إثبات العموم فى اللغة بطريق الإجمال ، ثم نقيم الدلالة فى كل لفظ منها – فنقول :

الدليل على عموم كلمة « كل » و « جميع » و « أى » أنه :

لو قال قائل « ضربت كل من فى الدار » يناقضه قوله « لم أضرب كل من فى الدار » – ألا ترى أن من أراد أن يناقضه ويكذبه يقول : « لم تضرب كل من فى الدار » فلولا أن قوله « ضربت كل من فى الدار » يقتضى العموم ، لم يكن قول[(٣)] الآخر « لم تضرب كل من فى الدار » مناقضاً له ، بل يصدق فى ذلك ، بأن ضرب البعض دون البعض ، فيؤدى إلى إبطال منافاتهما ، ولا وجه له .

والدليل على عموم النكرة إذا دخل عليه حرف النفى أن قوله « ضربت رجلاً » أفاد ضرب رجل واحد غير عين . وإذا قال « ما ضربت رجلاً » كان كالسَّلْب[(٤)] له . وإنما يكون كالسلب له أن لو أفاد نفى ضرب جميع الرجال ، لأنه لو لم يفد ذلك لاجتمع ذلك مع ضرب رجل واحد ، فلا يكون كالسلب له . ولأن قوله « ما ضربت رجلاً » يقتضى نفى ضرب رجل أدنى ما ينطلق عليه هذا الاسم ، ولا يتصور نفى ذلك إلا بنفى الضرب عن كل هذا الجنس .

---

(١) أخذاً عن : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢١٢ – ٢١٣ .

(٢) الصَّناع الماهر فى الصناعة . يقال : رجل أو امرأة صناع اليد أو اليدين ماهر أو ماهرة فى العمل باليدين – المعجم الوسيط . وفى المعتمد ، ١ : ٢١٢ : « الصناع » .

(٣) فى الأصل : « قوله » .

(٤) سَلَبَ الشىءَ سَلْباً انتزعه قهراً (المعجم الوسيط) . وعبارة المعتمد ، ١ : ٢١٦ : « ولا يكون كالسلب له إلا بأن يفيد نفى ضرب كل الرجال » .

والدليل على عموم كلمة « مَنْ » فى الاستفهام والمجازاة :

– أما فى الاستفهام ، فلأن قول القائل « من عندك ؟ » يكون استفهاماً عن كل عاقل عنده ، حتى حسن من المجيب أن يجيبه بذكر كل عاقل عنده ، بل يجب عليه ذلك ، ولو اقتصر فى الجواب على ذكر البعض ، لامه العقلاء من أهل اللغة على ذلك ، ويقولون[1] : إن فلاناً قال لك « من عندك ؟ » فلم أجبته بذكر البعض ؟ ومعلوم أن الجواب أبداً يحسن إذا تناول ما تناوله السؤال ، حتى
٢/٥٥ لو أجابه بذكر العقلاء / وبذكر الحمير يقبح ذلك – فلولا أن قوله « مَن عندك ؟ » استفهام عن كل عاقل عنده ، لما حسن أن يجيبه بذكر كل عاقل عنده ، لأنه يكون مجيباً عما سأل وعما لم يسأل ، وذلك فى القبح يجرى مجرى أن يجيبه بذكر العقلاء وذكر الحمير . فلما حسن ذلك منه ، فدل على أن قوله « مَن عندك ؟ » استفهام عن كل عاقل عنده – دل عليه أن الإنسان قد يكون عنده عالم من الناس لا يستطيع ذكر آحادهم فيعتذر عن الجواب ، فلولا أنه فهم منه الاستفهام عن الكل لما اعتذر بهذا العذر .

– وأما فى المجازاة ، فإنه إذا قال « من دخل دارى ضربته » صح منه أن يستثنى أى عاقل شاء ، نحو أن يقول « إلا زيداً » ، ومن حق الاستثناء أن يخرج من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله فيه ، فلولا أنه يقتضى العموم لما صح الاستثناء منه .

وهذه الدلالة شاملة لجميع ألفاظ العموم التى ذكرناها ، إذ صحة الاستثناء شاملة للكل[2] .

فإن قيل : ما أنكرتم على من يقول إن من حسن الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته ، وهذا لا يقتضى العموم ، كما إذا قال : « اضرب رجلاً إلا زيداً » فإن هذا لا يقتضى العموم ، وإن كان المستثنى بحال لولاه لصح

(١) فى الأصل كذا : « ويقولوا » .

(٢) يلاحظ أنه لم يذكر كلمة « من » فيما تقدم ، ولم يتكلم بالتفصيل على : « جميع » و « أى » وقد ذكرها – راجع ص ١٦٧ .

دخوله تحته – قلنا : لو جاز ما ذكرتم لجاز أن يقول « اضرب رجلاً إلا زيداً » ويجب أن يكون هذا استثناء ، ويجرى هذا فى الحسن مجرى قوله : « اضرب كل من فى الدار إلا زيداً » . وأهل اللغة لم يجعلوا هذا استثناء ، بل يتأولون ذلك ويقولون : إن قوله « إلا » ههنا[١] بمنزلة « ليس » – معناه « اضرب رجالاً ليس زيد[٢] منهم » . وليس كقوله[٣] « اضرب كل من فى الدار إلا زيداً » فإنهم يجعلون هذا استثناء ، ولا يتأولون مثل هذا التأويل .

فإن قيل : لو كانت كلمة « من » تقتضى تعميم العقلاء ، لدخلت الملائكة والجن تحته ، لأنهم عقلاء ، ولو دخلوا فى ذلك لصح أن يستثنى ويقول : « من دخل دارى ضربته إلا الملائكة والجن » وحيث لم يصح ، دل أنه / لا يقتضى ١/٥٦
العموم – قلنا : إنما لم يدخل الملائكة والجن مع أن اللفظ موضوع للاستغراق ، لمانع يمنع من الدخول ، وهو علمنا من حال المتكلم أنه ما عناهم بالخطاب ، وإذا لم يدخلوا لا يصح الاستثناء ، لأن من حق الاستثناء أنه لولاه لوجب دخوله تحته ، حتى لو وجب دخوله تحت خطاب الله يصح الاستثناء ، نحو أن يقول الله تعالى : « من عصانى عاقبته إلا الملائكة والجن » .

وأما المخالف فقد احتج فى المسألة بأشياء :

أ – منها – أن لفظة العموم كما هى مستعملة فى العموم ، [فهى] مستعملة فى الخصوص . فكما وجب كونها حقيقة فى العموم ، وجب كونها حقيقة فى الخصوص – والجواب ما مرَّ فى أبواب الأمر[٤] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٢٠ : « ههنا » . وفى الأصل : « هذا » والظاهر أن المقصود « إلا » فى قوله : « اضرب رجلاً إلا زيداً » .

(٢) فى الأصل : « زيدا » .

(٣) فى الأصل : « لقوله » راجع : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢١٩ – ٢٢٠ .

(٤) راجع فيما تقدم « باب حقيقة الأمر » ص ٥١ وما بعدها وخصوصاً الأبواب ٢٥ ص ١١٢ وما بعدها .

ب – ومنها – أن ألفاظ العموم لو كانت حقيقة فى الاستغراق ، لكان الاستثناء نقضاً ورجوعاً ، وبيانه من وجهين :

أحدهما – أن المتكلم قد دل على إرادة الكل عند أول كلامه ، ثم بالاستثناء يرجع عن إرادة الكل إلى إرادة البعض ، فكان نقضاً ، وجرى هذا مجرى ما لو قال « ضربت كل من فى الدار – لم أضرب كل من فى الدار » فى كونه نقضاً ورجوعاً .

والثانى – أن لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجرى لفظة العموم مع الاستثناء مجرى[1] ، تعديد الأشخاص والاستثناء للواحد منهم بعد ذلك ، فى القبح ، بأن يقول « ضربت[2] زيداً – ضربت عمراً – ضربت خالداً » ثم يقول « إلا زيداً » – فدل حسن الاستثناء على أن لفظة العموم غير موضوعة للاستغراق .

والجواب :

قلنا : ولم يجب إذا كان لفظة العموم موضوعة للاستغراق أن يكون الاستثناء رجوعاً ونقضاً ؟

[أما الوجه الأول :] قوله : إن المتكلم قد دل على إرادة الكل فى أول الكلام – قلنا : ليس كذلك ، لأن الاستثناء إذا اتصل بالكلام يصير جزءاً من الكلام ، لأنه لا يستقل بنفسه فى الإفادة ، فيجب تعليقه بما قد مرَّ ، فإذا علقناه به يصير جزءاً من الكلام ، فلا يكون للبعض فائدة بدون البعض ، بل الفائدة للجملة ، وفائدة الجملة إرادة ما عدا المستثنى ، وليس كقوله : « ضربت كل من

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٣١ . وفى الأصل : « الاستثناء مع تعديد الأشخاص » .

(٢) فى الأصل : « ضرب » انظر ما سيأتى (ص ١٧١ س ٦) وانظر : المعتمد ، ١ : ٢٣١ .

فى / الدار – لم أضرب كل من فى الدار » لأن ثمة كل واحد من الكلامين تام فى ٢/٥٦
نفسه ، فلا حاجة إلى تعليقه بما تقدم ، وإذا لم يتعلق به أفاد الأول ضرب جميع من فى الدار ، وأفاد الآخر نفى ذلك ، فكان نقضاً ورجوعاً .

وأما [الوجه] الثانى – فلم إذا قبح أحدهما قبح الآخر ؟ . ثم الفرق بينهما أن الاستثناء إخراج جزء من الكلام واستعمال للفظة « الكل » فيما عداه ، وإذا قال : « ضربت زيداً – ضربت عمراً » انصرف قوله « إلا زيداً »[1] إلى زيد لا إلى عمرو ، ولأن زيداً[2] ليس منهم . ليكون الاستثناء إخراج جزء من الكلام واستعمالاً للفظ فيما عداه ، وإذا انصرف الاستثناء إلى زيد كان نقضاً ورجوعاً ، بخلاف قوله « ضربت كل من فى الدار » لما مرَّ .

فإن قيل : يجب أن يجعل الأسامى كاسم واحد ، والكلمات كلمة واحدة ، ليكون زيد[3] جزءاً من الكلام ، فيكون الاستثناء إخراجاً لجزء منه ، واستعمالاً للفظ فيما عداه – قلنا : كل اسم تام بنفسه وكل كلام مستقل فى الإفادة ، فلا حاجة فيه إلى ما ذكرتم ، بخلاف قوله : « ضربت كل من فى الدار إلا زيداً » – على ما مرَّ .

جـ – ومنها – أن ألفاظ العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لما حسُن من السامع الاستفسار والاستفهام ، لأن الاستفهام طلب الفهم ، وطلب فهم ما فهمه عبث[4] ، ومعلوم أن من قال : « ضربت كل من فى الدار » حسُن من السامع أن يقول : « [أ] ضربتهم أجمعين ؟ – أضربت زيداً ؟ » فدل حُسن

---

(١) راجع فيما تقدم ص ١٧٠ الصورة وهى : « ضربت زيداً – ضربت عمراً – ضربت خالداً » ثم يقول : « إلا زيداً » .

(٢) فى الأصل كذا « زيد » .

(٣) فى الأصل كذا « زيداً » .

(٤) عَبَثَ الشىءَ بالشىء خلطه (المعجم الوسيط) .

الاستفهام والاستفسار على أن لفظة « كل » ليست موضوعة[١] للاستغراق –

والجواب : نحن نُلزمهم من العبث ما ألزمونا ، فنقول :

– لفظ « كل » و « من » كما هو مشترك بين العموم والخصوص عندكم ، فكذلك لفظ « أجمعين » .

[قوله :] بالاستفهام طلب من المتكلم أن يفهمه المراد [بكلام][٢] هو ، كالأول ، فى أن لا يقع به الإفهام ، فيجب أن يكون عبثاً[٣] .

فإن قال [ذلك – قلنا :][٤] إنما صح ذلك طمعاً منه فى حصول العلم الضرورى ، أو فى حصول قوة الظن .

---

(١) فى الأصل كذا : « ليس موضوع » .

(٢) فى الأصل : « بما » وهو لفظ غير واضح .

(٣ – ٤) ظاهر ما فى العبارة من عسر بعد نقص . وظاهرها يفيد ما يلى : إن السامع بالاستفهام يطلب من المتكلم أن يفهمه المراد بكلامه الأول بكلام مماثل للأول فى عدم الإفهام مما يجعله عبثاً . والعبارة فى المعتمد أظهر فى البيان ، كما يلى :

قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد ، ١ : ٢٣٢ – ٢٣٣ :

« شبهة – قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ، لما حسُن أن يستفهم المتكلم به ، لأن الاستفهام هو طلب الفهم ، وطلب فهم ما قد فُهم بالخطاب عبث ....

والجواب – يقال لهم : إن الاستفهام قد يكون طَلَبَاً لمطلق الفهم وإزالة الإلباس . وقد يكون طلباً لزيادة الفهم . وزيادة الفهم فهم . وذلك أن الفهم للخطاب قد يكون علماً بمراد المتكلم ، وقد يكون ظناً . فإن كان ظناً ، فالظن تتزايد قوته إذا تزايدت أماراته . فالمستفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدالة على قصد المتكلم ، ليقوى ظنه . فإن كان الفهم عِلماً ، فالعلم قد يكون ضرورياً وقد يكون مكتسباً . والضرورى أجلّ من المكتسب . فالمستفهم قد يطلب أن يتكرر القول من المتكلم أو أن يؤكد كلامه . فربما اضطر إلى قصده . وطلب ذلك غير عبث لأنه ليس بحاصل قبل الاستفهام . وأما الاستفهام الذى هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترن بالعموم ما يقتضى اللبس ، فيستفهم السامع لإزالة ذلك اللبس ... » .

فنحن نجيبهم بمثل ذلك . ثم نقول : إنما صح الاستفهام والاستفسار لمطلق[١] الفهم أو لزيادة الفهم : أما زيادة الفهم فلأن الفهم قد يكون ظناً ، / وقد يكون ١/٥٧ عِلماً : [فـ] إن كان ظناً فالاستفهام يقوى ظنه ، لأن الظن يتزايد قوته كما يتزايد أمارته . وإن كان عِلماً ، فالعلم نوعان : ضرورى ، ومكتسب – فيستفهمه ليضطر إلى علم قصد المتكلم . وأما مطلق الفهم فهو ما إذا اقترن بكلامه ما يقتضى الالتباس ، بأن يظن السامع أنه غير متحفظ[٢] فى خطابه[٣] ، بل هو كالساهى فيه ، فيستفهمه لتزول الشبهة والسهو ، فيخبره عن تحفظ ويقين . وقد يقترن بالكلام ما يدل على التخصيص بأن قال : « ضربت كل من فى الدار » وتغلب على ظن السامع أن فيهم من يجب تعظيمه كأبيه وأمه ، واللفظة موضوعة للاستغراق ، وهذه الأمارة قد تدل على الخصوص ، فتقع المعارضة بين الأمارتين ، فيستفهم ، ليدل بلفظ خاص ، ليزول هذا الاحتمال – فعند وجود شىء من هذه المعانى يصح الاستفهام ، لا عند فقدها .

د – ومنها – أن لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق ، وكذلك تأكيده ، يجب أن يكون تأكيده عبثاً ، فلما صح التأكيد ، عرفنا أنه غير موضوع للاستغراق .

والجواب : هذه الشبهة منتقضة بتأكيد الخصوص ، وتأكيد ألفاظ العدد ، فإنه يقال : « جاءنى زيد نفسُه » ويقال : « عشرة كاملة » و « هذا ألف تامة » . وقوله : « ألف » إنباء[٤] عنه بتمامه – فيجب : تأكيده عبثاً .

---

(١) فى الأصل كذا : « بمطلق » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٣٣ : « لمطلق » راجع عبارته فى الهامش المتقدم .

(٢) تحفَّظ فى قوله أو رأيه قيده ولم يطلقه . وتحفَّظ عن الشىء ومنه : احترز . وتحفَّظ به عُنى . وتحفظ عليه صانه (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل كذا : « خطابه » .

(٤) النبأ الخبر ، وأنبأه الخبر وبالخبر أخبره ، ونبَّأه الخبرَ وبالخبر خبَّره (المعجم الوسيط) .

وكذلك قوله : « جاءنى زيد » إنباء عن مجيء نفسه – فيجب أن يكون تأكيده عبثاً .

ثم نقول : فى التأكيد فوائد :

منها – أنه يحصل به قوة الظن ، لأن كل لفظ أمارة على المراد ، وإذا جمع بين الأمارتين فقد زادنا دلالة على دلالة ، فيقوى الظن ، ولهذا كثَّر[1] الله الأدلة على مدلول واحد .

ومنها – أن يظن المستمع أن المتكلم ساه ويعرف المتكلم من حاله ذلك ، فيؤكده ، ليقف السامع على أنه غير ساهٍ .

ومنها – أن يظن المتكلم أن المستمع ساه ، فيصله بالتأكيد ، ليزول السهو .

ومنها – أن يقترن بكلامه ما يدل على التخصيص كما إذا قال : « ضربت من
٢/٥٧ فى الدار » وفيهم أبوه / أو صديقه كما ذكرنا ، فيصل كلامه بالتأكيد ، ليزول اللبس .

ومنها – أن يكون أحد اللفظين أكثر استعمالاً فى الخصوص ، فيؤكد به ما هو أقل استعمالاً ، فيحصل بينهما من قوة الظن ما لا يحصل بأحدهما ، لأن الأمارة القوية ، مع ما دونها من الأمارة ، أقوى منها لو انفردت .

ومنها – أن كلمة « من » لو كانت موضوعة للاستغراق لاستحال جمعها[2] ، لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيد الفرد ، وليس وراء الاستغراق شيء يفيده الجمع ، وقد ورد الجمع بكلمة « من » قال الشاعر :

أتَوْا نَارى ، فقلتُ : مَنُونَ أنتم ؟ فقالوا : الجنُّ ، قلتُ : عِمُوا ظَلاما[3]

(١) كثَّر الشيءَ جعله كثيراً (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل كذا : « لاستحاله جمعه » – انظر : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٣٨ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٣٨ . راجع : شرح ابن عقيل (٧٦٩ هـ) على ألفية ابن مالك (٦٧٢ هـ) ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، جـ ٢ ص ٤٢٦ . وقال المرحوم محمد محيى الدين عبد الحميد تعليقاً عليه : روى أبو زيد فى نوادره هذا البيت مع أبيات ثلاثة . =

والجواب – أن هذا ليس بجمع على التحقيق ، وإن كانت صورته صورة الجمع ، لأن قوله « منون » لا يفيد إلا ما أفاده « من أنتم ؟ » على اختلاف الأصلين : أما عندنا فلما به تكلمه[١] ، وكذلك عندكم ، لأنه لما كان مشتركاً ، لا يفيد أحدهما إلا ما أفاده الآخر .

• • •

وإذا ثبت أن ألفاظ العموم موضوعة للاستغراق ، فإذا صدرت من الله أو من الرسول عليه السلام ، يجب حملها[٢] عليه ، سواء كان فى الأمر والنهى أو فى الخبر .

وذهب بعضهم إلى أنه يحمل على الاستغراق فى الأمر والنهى ، ولا يحمل عليه فى الخبر .

وإنما قلنا بحمله على الاستغراق ، لأن الله تعالى أراد بخطابه إفهام المخاطب ، فلا يجوز ، إذ المراد الإفهام بخطاب له ظاهر ، إلا أن يكون مراده ما يفيده ظاهر خطابه [غير ذلك] ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان قد أراد الإفهام بخطاب

= ونسبها أبو زيد إلى شمير بن الحارث الضبى . والشاهد فيه قوله : « منون أنتم » حيث لحقته الواو والنون فى الوصل وذلك شاذ .

وقد أورد هذا البيت أيضاً الكلوذانى (٥١٠ هـ) فى التمهيد ، جـ ٢ ص ٣٩ .

(١) فى الأصل كذا : « فلما بتكلمه » والمعنى ظاهر عبر عنه صاحب المعتمد بقوله (١ : ٢٣٩) : « لأنه يستفاد منه (أى من كلمة « منون ») ما استفاد من قولهم « من ؟ » عندنا وعند المخالف . ألا ترى أنه لو قال الشاعر « من أنتم ؟ » لكان استفهاماً عن جماعتهم كما أن قوله « منون » استفهام عن جماعتهم . وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة ، وليس فى اللغة لفظ يختص بالاستغراق . فلفظة « منون » مشتركة بين الاستغراق وبين البعض كلفظة « مَنْ » فلم يفد أكثر مما أفادته لفظة « مَنْ » » .

(٢) فى الأصل كذا : « تجب حمله » .

لا يحصل الإفهام به ، وذلك باطل . وإذا وجب أن يكون مراد الخطاب ما يفيده ظاهره ، فلا يعدل عنه إلا إذا قام الدليل .

وأما من حمله على الاستغراق فى الأمر والنهى دون الخبر ، [فـ] قال : لو لم يحمل على الاستغراق فى الأمر والنهى لم يكن المكلف مُزَاح[1] العلة ، فلأجل إزاحة العلة حملناه على الاستغراق مع احتمال إرادة الخصوص ، ولا كذلك فى الخبر
١/٥٨ لأن الغرض منه الزجر أو الحمل ، وذلك / يحصل بتجويز الجزء[2] المختلف أو الحامل .

والجواب — ما تقولون : بأن هذه الألفاظ موضوعة للعموم أو تمنعون ذلك ؟

فإن منعتم ذلك ، فقد دللنا عليه ، فبعد ذلك لا يختلف ما دخل عليه من الحمل ، ولأنها لو لم تكن موضوعة للعموم فلماذا حملتموها عليه فى الأمر والنهى . وما ذكرتم من العذر لا يصح ، لأن المكلف لا يصير مزاح العلة بخطاب مشترك بين الاستغراق وما دونه ، بل المخاطب إذا أراد إزاحة العلة أزاحه بدليل يدل عليه .

وإن قلتم بأنها موضوعة للعموم ، يجب حملها عليه أينما وجدت .

والله أعلم .

---

(١) زاح زَيْحاً وزُيوحاً وزَيَحاناً بَعُد وذهب . وأزاحه أزاله . يقال : أزاح الله علته فزاحت وانزاح زال (المعجم الوسيط) . وفى المعتمد ، ١ : ٢٣٩ : « وليس كذلك الوعيد ، لأن الغرض بهما الزجر عن القبيح . والزجر يكون بالخوف والخوف يحصل بغالب الظن » . ومثله فى الكلوذانى ، التمهيد ، ٢ : ٤٣ — ٤٤ إلا أن فيه : « لأن الغرض به الزجر .. » .

(٢) فى الأصل تبدو كذا : « الجزو » .

٤٠ - باب فى : الألف واللام إذا دخلا على الاسم[1] :

اعلم أن هذا على وجهين :

إما إن دخلا على اسم الجمع المشتق وغيره[2] ، كقولنا : « المشركون » وكقولنا : « الناس » .

أو دخلا على اسم الفرد المشتق وغيره[3] ، كقولنا : « المشرك » و « الرجل » .

أما الأول :

[فى اسم الجمع المشتق وغيره ، إذا دخله الألف واللام ، والمضاف بدون الألف واللام]

[(١) فى اسم الجمع المشتق وغيره إذا دخله الألف واللام ، كقولنا : « المشركون » و « الناس »] :

ذهب عامة الفقهاء وبعض المتكلمين إلى أنه يقتضى الاستغراق[4] .

وقال بعض المتكلمين : إنه إذا تجرد يتناول الثلاث فصاعداً[5] .

---

(١) يراجع : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٠ وما بعدها .

(٢) فى الأصل : « من غيره » . وفى البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٠ : « اسم الجمع المشتق وغير المشتق » .

(٣) فى الأصل : « من غيره » . وفى البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٤ : « الاسم المفرد المشتق وغير المشتق » .

(٤ - ٥) قال البصرى فى المعتمد ، ١ : ٢٤٠ : « اختلف الناس فى اسم الجمع المشتق وغير المشتق إذا دخله الألف واللام نحو قولك : « المشركون » و « الناس » فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك يفيد الجنس ولا يفيد الاستغراق . وقال الشيخ أبو على رحمه الله وجماعة من الفقهاء : إنه موضوع لاستغراق الجنس » .

والدلالة على صحة المذهب الأول أن قول القائل « رأيت الناس كلهم » فـ « كلهم » فيه للتأكيد – هكذا قاله أهل اللغة . وإنما يكون للتأكيد إذا كان قوله « رأيت الناس » مقتضياً للاستغراق ، لأن التأكيد تقرير للمؤكد ، وإنما يكون تقريراً له إذا كان مطابقاً لقضيته .

فإن قيل : لم قلت بأن وصف ذلك بأنه تأكيد ، قول لجماعتهم ، حتى يكون حجة ؟ ولئن[1] ثبت ذلك ، فإنما وصفه بأنه تأكيد ، لأن قوله « رأيت الناس » يصلح للكل والبعض ، فإذا قال : « رأيت الناس كلهم » تبين أنه أراد به الكل ، وأكد إرادته بكلمة « كل » – قلنا :

أما الأول – فالنقل عن أئمة اللغة ثابت مطلقاً ، ولو كان فيهم من يصف ذلك ، بأنه ليس بتأكيد ، بل هو بيان ، لنقل إلينا ، كما هو عادة النقلة ، ولما لم ينقل – عرفنا أن ذلك قول لجماعتهم .

٢/٥٨ وأما الثانى – فباطل أيضاً ، لأنه / يقتضى أن كل ما دل على الشيء يكون مؤكداً ، وإنه باطل . ولأن ذلك لو كان بياناً لأحد المحتملين ، يسمى بياناً ، لا تأكيداً ، كقولنا « شفق » : لما كان محتملاً للبياض والحمرة فقول القائل « رأيت الشفق الذى هو البياض » يكون بياناً لأحد المحتملين ، لا تأكيداً ، لأن التأكيد تقرير المؤكد ، والبيان كشف المراد – وحيث اتفقوا على حُسْن التأكيد بهذا الكلام ، دل على أنه موضوع للاستغراق .

دليل آخر : إن قول القائل « رأيت الناس » يصح أن يستثنى منه أى رجل شاء ، وهذا دليل الاستغراق ، لما مر ، فيما تقدم .

دليل آخر : إن الألف واللام إذا دخلا فى الاسم ، صار الاسم معرفة – كذا نقل عن أئمة اللغة ، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة ، وإنما يحصل

---

(١) فى الأصل كذا : « ولأن » .

معنى المعرفة ، عند إطلاقه ، بالصرف إلى الجنس ، لأن كل الجنس معلوم للمخاطب ، فأما الصرف إلى ما دونه ، [فـ] لا يفيد المعرفة ، لأن بعض الجموع ليس بأولى من البعض ، فكان مجهولاً .

فإن قيل : إذا أفاد جمعاً من هذا الجنس ، فقد أفاد تعريف هذا الجنس وتمييزه عن أجناس أخر ، فيحصل معنى المعرفة ، فلا حاجة إلى الصرف[1] إلى كل الجنس – قلنا : هذه الفائدة حاصلة بدون الألف واللام ، فإنه لو قال « رأيت رجلاً » يفيد تعريف هذا الجنس وتمييزه عن غيره ، ولا يسمى اسم معرفة ، فدل أن للألف واللام فائدة زائدة فى التعريف ، وليس ذلك إلا الاستغراق .

ودليل آخر : إن الجمع المعرف بالألف واللام ، فى اقتضاء الكثرة ، فوق الجمع المنكر ، حتى صح انتزاع الجمع المنكر من الجمع المعرف ، ولا يصح على العكس ، فإنه يصح أن يقال « رجال من الرجال » ولا يصح أن يقال « الرجال من رجال » ، ومن المعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع . إذا ثبت هذا [فـ]نقول : هذه الكثرة إما أن تكون هو الكل أو ما دون الكل : لا وجه للثانى ، لأن ما من عدد دون / الكل إلا ويصح انتزاعه من هذا اللفظ ، وقد ١/٥٩
ذكرنا أن المنتزع منه يجب أن يكون أكثر ، ومتى بطل كونه موضوعاً لما دون الكل ، كان موضوعاً للكل ضرورة .

وأما المخالف فقد احتج فى المسألة بأن قال : إن قول القائل « جمع الأمير الصّاغة »[2] لا يعقل منه أنه جمع صاغة الدنيا ، وإنما يعقل منه أنه جمع البعض من هذا الجنس دون غيرهم .

---

(١) فى الأصل تكرار هنا ففيه : « إلى الصرف إلى الصرف » .

(٢) صَاغَه صوغاً وصياغة صنعه على مثال مستقيم ، وصاغ المعدن سَبَكه ، وصاغ الكلمة اشتقها على مثال ، وصاغ الكلام هيأه ورتّبه ، والصائغ من حرفته الصياغة والجمع صاغة وصُوَّاغ وصُيَّاغ ، ويقال : فلان من صاغة الكلام : ممن يُحبرُّونه (المعجم الوسيط) .

والجواب – أن ظاهر اللفظ يقتضى أنه جمع صاغة بلده ومن عداهم ، إلا أنه إنما يثبت ذلك لتعذر الجمع . وعلى أنا نلزمهم جواز الحمل على الكل وصلاحية الصرف إلى الكل ، فإن عندهم جواز الحمل عليه غير ثابت مع احتمال اللفظ عندهم ، فإن قالوا : إنما لم يثبت ذلك لقرينة ، وهو تعذر الجمع – فنحن نجيبهم بمثل ذلك .

وشبهة أخرى : أن لام الجنس لو كان موضوعاً للاستغراق ، لكان إذا استعمل فى المعهود يكون مجازاً ، لأنه استعمل فى بعض الجنس ، وحيث لم يكن مجازاً ، علم أنه غير موضوع للاستغراق .

والجواب :

[الأول :] إنما لم يكن ذلك مجازاً ، لأن لام الجنس وضع فى الأصل للتعريف ، كما ذكرنا ، فينصرف إلى ما السامع به أعرف . فإن كان هناك معهود فالسامع به أعرف ، فانصرف إليه . وإن لم يكن هناك عهد كان السامع بالجنس أعرف ، فانصرف إليه ، وجرى هذا مجرى قول القائل « من عندك ؟ » كان استفهاماً عن كل عاقل عنده : فإن كانوا كثرة[1] كان استفهاماً عن الكل ، وإن كانوا قلة[2] كان استفهاماً عنهم ، ولا يكون مجازاً[3] – فكذا هذا .

فإن قيل : هذا يقتضى أن يكون هذا الاسم مشتركاً بين الجنس والمعهود – قلنا : إنما يكون مشتركاً إذا كان معناهما متبايناً مختلفاً ، كما فى اسم « العين » و « القرء » ، و [هنا] معنى اللفظ فى الموضعين واحد ، وهو التعريف على ما مرَّ .

(١ – ٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٤٢ : « كثرة – قلة » . وفى الأصل كذا : « كثيرة ... قليلة » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٢٤٢ : « ولا يكون مجازاً إذا كانوا قلة » .

والثانى : لا يمنع أن يقال : إذا أريد به العهد ، كان مجازاً فيه . لأنه لا يحمل عليه إلا بقرينة ، وهى / العهد بين المتخاطبين ، وهذا أمارة المجاز . فأما الصرف ٢/٥٩
إلى الجنس فلا يحتاج فيه إلى قرينة ، بل عند الإطلاق والتجريد عن القرائن ، ينصرف إليه .

[(٢) اسم الجمع المضاف بدون الألف واللام] :

هذا الكلام فى الجمع المعرف بالألف واللام ، وأما اسم الجمع المضاف بدون الألف واللام ، كقول القائل « ضربت عبيد فلان » فإنه يقتضى الاستغراق أيضاً . بدلالة صحة تأكيده بكلمة « كل » و « جميع » بأن يقول « ضربت كل عبيدك » و « جميعهم » ، وبدلالة صحة الاستثناء على ما قررنا . ولأن الإضافة للتعريف كلام الجنس ، فيفيد ما أفاده لام الجنس .

وأما الثانى :

وهو اسم الفرد المعرف بالألف واللام ، كقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقةُ ﴾[1] .[2] .

ذهب بعض الفقهاء وجماعة من المتكلمين إلى أنه يقتضى الاستغراق[3] .

وقال بعضهم : يتناول الواحد إلا عند قرينة الاستغراق .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) انظر : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٤ وما بعدها : « فى الألف واللام إذا دخلا على الاسم الفرد المشتق وغير المشتق » .

(٣) قال صاحب المعتمد ، ١ : ٢٤٤ : « ذهب الشيخ أبو على رحمه الله إلى أن قول الله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقةُ .. ﴾ يستغرق جميع السراق . وقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك يفيد الجنس دون استغراقه » .

دليلنا فى ذلك ما ذكرنا : أن اللام إذا دخل فى الاسم يصير اسم معرفة ، فيجب تحقيق معنى المعرفة فيه ، وذلك بالصرف إلى الجنس . فأما الواحد من الجنس ، [فـ] غير معلوم ، فلا يصرف إليه .

فإن قيل : اللام إن كان للتعريف ، ورعاية معنى التعريف واجب ، فالاسم فى نفسه مفرد ، فرعاية معنى الفردية واجب ، فلم كان ما ذكرتم أولى ؟ قلنا : فى الصرف إلى الجنس تحقيق معنى المعرفة من كل وجه ، وتحقيق معنى الفردية من وجه ، لأن الجنس بالإضافة إلى سائر الأجناس فرد ، وفى الصرف إلى الفرد تحقيق معنى الفردية من كل وجه . وتعطيل معنى المعرفة من كل وجه ، فكان ما قلناه أوْلى .

ومما يدل على أنه للاستغراق ما حكى عن جعفر بن محمد بن مزاحم[1] أنه سُئل عن اسم الفرد المعرَّف باللام [فـ] قال : هو للاستغراق ، فطولب بالدليل [فـ] قال : عليه اتفاق أهل اللغة ، فكان هذا نقلاً عن أئمة اللغة : أنه للاستغراق ، فيثبت كونه موضوعاً له .

وأما **المخالف** – فقد احتج بأن قال : هذه اللفظة لا يجوز أن تنعت بلفظة الجمع ، فإنه لا يقال « رأيت الرجل كلهم » و « رأيت الإنسان أجمعين » ،
١/٦٠ ولو كانت موضوعة للاستغراق لجاز أن تنعت بكلمة / « كل » و « جميع » ، ككلمة « من » فى المجازاة والاستفهام[2] ، ولا يجوز استثناء الجمع منه ، ولو كانت هذه الصيغة للاستغراق لصح ذلك منه ، كما فى « من » والجمع المعرف باللام .

والجواب – قلنا : هذا اللفظ ينعت بالجمع ، فإنه يقال : « أهلك الناسَ

---

(١) ؟ .

(٢) راجع فيما تقدم كلمة « من » ص ١٦٢ .

الدينارُ الصُّفْرُ[١] والدرهمُ البيضُ » : نعتوه بنعت الجمع . وكذا استثناء الجمع منه صحيح ، وهو موجود فى القرآن : قال الله تعالى : ﴿ إنَّ الإنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ * إلَّا الَّذين آمَنُوا ﴾[٢] – فالاستثناء والنعت بالجمع صحيح فى نفسه ، إلا أن الناس لم يتعارفوا ذلك ، لأنه استثناء الجمع من الفرد لفظاً ، ونعت اللفظ الفرد وتأكيده بلفظ الجمع ، لا أنه غير صحيح فى نفسه .

٤١ – [باب فى : الجمع المنكر][٣] :

وأما الجمع المنكر العارى عن الإضافة والألف واللام ، كقولنا : « رأيت رجالاً » :

[فـ] قال بعضهم : يقتضى الاستغراق .

وقال بعضهم : يتناول الثلاث فصاعداً إذا تجرد عن قرينة الاستغراق .

والدلالة على ذلك أن قوله : « رأيت رجالاً » : هذا اسم جمع ، بدليل أنك ترتقى من التثنية إليه ، فتقول : « رجل » و « رجلان » و « رجال ثلاثة » ، ومعنى الجمع ثابت فى الثلاث ، كمن قيل له : « اضرب رجالاً »[٤] فأتى ثلاثة من الرجال فضربهم ، فقد فعل[٥] ما يوصف بأنه ضارب رجالاً ، فصار ممتثلاً

---

(١) الصُّفْرُ النحاس الأصفر والنحاس الخالى من الأشياء – الواحد والجمع فيه سواء . ويجمع أيضاً على أصفار ويقولون : « إناءٌ أصفارٌ » (المعجم الوسيط) .

(٢) سورة العصر : ١ – ٣ : ﴿ والعَصْرِ * إنَّ الإنْسانَ لَفى خُسْرٍ * إلَّا الَّذين آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وتَواصَوْا بالحَقِّ وتَواصَوْا بالصَّبْرِ ﴾ .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٢٤٦ : « باب فى لفظ الجمع العارى عن الألف واللام » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٤٦ . وفى الأصل كذا : « زجال » .

(٥) فى الأصل كذا : « اضربهم وقد فعل » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٤٦ : « كان قد فعل ... » .

للأمر ، كمن قيل له : « ادخل الدار » فإذا دخل من الدار فى أولها ولحقه اسم داخل الدار ، صار ممتثلاً – كذا هذا .

وأما من حمله على الاستغراق – [ف] قال بأن الاستغراق فائدة هذا اللفظ فى الجملة ، بدليل أنه جاز أن يراد به الاستغراق ، ولأنه للجمع ، ومعنى الجمع ثابت فى الثلاث وفى الكل – فيحمل على الاستغراق ، حملاً له على جميع فوائده .

والجواب : لم قلتم بأن حمل اللفظ على جميع فوائده واجب ؟ وما أنكرتم أنه يحمل على أقل حقيقته وفوائده ، لأنه متيقن ، وما زاد على ذلك مشكوك فيه .

وأما قوله : « افعلوا » و « اضربوا » ونحو ذلك – قال بعضهم : إنه على الخلاف . والصحيح أن يقال : هذا اللفظ لا بد أن يتقدمه اسم أو ما يجرى
٢/٦٠ مجرى الاسم ، كالإشارة للحاضرين ، / لأنه لا يفيد بدونه . فإن تقدمه اسم يستغرق ، كقوله تعالى : ﴿ يا أَيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا ربَّكم ﴾[1] ، أو إشارة إلى الكل – حمل عليه ، وإن كان ما تقدمه من الاسم أو الإشارة غير مستغرق ، لا يحمل عليه .

والله أعلم .

٤٢ – باب فى : أن أقل الجمع : ما هو ؟[2] :

اعلم أن الباب مشتمل على مسألتين :

إحداهما – إن قولنا « جمع » – ما الذى يفيده : فى اللغة ، والعرف ؟

والثانية – إن الألفاظ التى توصف بأنها جمع – ماذا تفيده ؟

---

(١) سورة البقرة : ٢١ .

(٢) يراجع : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٨ وما بعدها .

أما الأولى :

فقولنا « جمع » من جهة اللغة : الاشتقاق يفيد ضم شيء إلى شيء ، لأنه مأخوذ من الاجتماع ، وهو الانضمام لغة .

وأما [فى][(١)] عرف أهل اللسان : [فـ] يفيد ألفاظاً مخصوصة ، وما ارتقيت من التثنية إليه ، كالرجال والنساء والدواب .

وأما الثانية :

وهو أن الألفاظ التى توصف بأنها جمع – هل تفيد الاثنين على الحقيقة أم لا ؟

ذهب الأكثرون إلى أنها لا تفيد ذلك .

وذهب البعض إلى أنها تفيده ، وهى حقيقة فى الاثنين فصاعداً .

دليلنا فى ذلك – أن الجمع ينعت بالثلاث ، والثلاث ينعت بالجمع ، ولا ينعت الجمع بالاثنين ولا الاثنان[(٢)] بالجمع – يقال : رجال ثلاثة وثلاثة رجال ، ولا يقال : رجال اثنان[(٣)] واثنان[(٤)] رجال ، فلو كان حقيقة[(٥)] فى الاثنين لكان ينعت به ، كما ينعت بالثلاث .

دليل آخر – إن الجمع اختص بألفاظ على حدة ، فى المصرح والكناية – يقال : « رجل » و « له » و « لك » . و « رجلان » و « لهما » و « لكما » . و « رجال » و « لهم » و « لكم » – فكما لا يكون الواحد جماعة ، لا يكون الاثنان جماعة ، تحقيقاً لتغاير المعانى عند تغاير الألفاظ والأسامى .

---

(١) من المعتمد ، ١ : ٢٤٨ .

(٢) فى الأصل كذا : « ولا الاثنين » .

(٣ – ٤) فى الأصل كذا : « اثنين واثنين » .

(٥) فى الأصل كذا : « حقيقته » .

وأما المخالف – فقد احتج بالاشتقاق والاستعمال :

أما الاشتقاق – فهو أن الجمع مأخوذ من الاجتماع والانضمام ، وهو حاصل في الاثنين ، كما أنه حاصل في الثلاث .

وأما الاستعمال – فهو قوله تعالى : ﴿ ودَاوُدَ وسُلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ في
١/٦١ الحَرْثِ ﴾ إلى قوله : ﴿ وكنّا / لِحُكْمِهم شاهِدينَ ﴾[١] . وقال تعالى لموسى وهارون : ﴿ إنَّا معكُم مُسْتمِعُونَ ﴾[٢] . وقال تعالى : ﴿ عَسى اللهُ أنْ يَأْتِيَني بهِم جَميعاً ﴾[٣] وهما يوسف وأخوه . دلَّ عليه قوله عليه السلام : « اثنان فما فوقهما جماعة » أخبر أن الاثنين جمع .

والجواب :

أما الاشتقاق – قلنا : الجمع مأخوذ من اجتماع خاص ، وهو اجتماع الثلاث ، وموضوع له ، لا لمطلق الاجتماع لما ذكرنا ، وهذا لا يوجد في الاثنين .

وأما الاستعمال – قلنا : أولاً : لا نسلم بأن لفظ الجمع في هذه المواضع استعمل في الاثنين ، بل في الثلاث وما فوقه .

وأما قوله تعالى : ﴿ وكُنَّا لِحُكْمِهم شَاهِدينَ ﴾[٤] أى حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم . وقوله تعالى : ﴿ إنَّا معكُم مُسْتَمِعُونَ ﴾[٥] يعنى موسى وهارون

---

(١) سورة الأنبياء : ٧٨ – ﴿ ودَاوُدَ وسُلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ في الحَرْثِ إذ نَفَشَتْ فيه غَنَمُ القومِ وكنّا لِحُكْمِهم شاهِدينَ ﴾ .

(٢) سورة الشعراء : ١٥ و ١٦ – ﴿ قالَ كلَّا فاذْهَبا بِآياتِنا إنَّا معكُم مُسْتَمِعونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فقُولا إنَّا رسولُ ربِّ العَالَمِينَ ﴾ .

(٣) سورة يوسف : ٨٣ – ﴿ قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لكُم أنْفُسُكم أمْراً فَصبْرٌ جَميلٌ عَسى اللهُ أنْ يَأْتِيَني بِهِم جَميعاً إنَّه هو العَلِيمُ الحَكِيمُ ﴾ .

(٤) انظر فيما تقدم الهامش ١ .

(٥) انظر فيما تقدم الهامش ٢ .

وفرعون وقومه . وقوله تعالى : ﴿ عَسى اللهُ أنْ يَأْتِيَنِى بِهِم جَمِيعاً ﴾[١] أراد يوسف وأخاه والأخ الأكبر الذى تخلف عن الإخوة .

والثانى : إن أريد به الاثنان ، فهو مجاز ، بدليل ما ذكرنا .

وأما الحديث - فمحمول على أن حكمهما حكم الجماعة فى انعقاد الصلاة بجماعة وانعقاد الجمعة بهما عند بعض العلماء . [و] المراد من الحديث بيان الحكم الشرعى لا بيان الاسم اللغوى . والخلاف فى : الاثنين هل يفيدهما اسم الجمع ، فى موضوع اللغة ، أم لا ؟ . والله أعلم .

٤٣ - باب فى : أن نفى مساواة الشىء الشىء - هل يقتضى نفى اشتراكهما فى جميع الصفات أم لا ؟[٢] :

عندنا : لا يقتضى ذلك .

وعند اصحاب الشافعى رحمه الله : أن [النفى] يقتضى ذلك[٣] .

فإنهم استدلوا بقوله تعالى : ﴿ لا يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وأَصْحَابُ الجَنَّةِ ﴾[٤] على نفى قتل المسلم بالذمىّ . وقالوا : لو قُتل المسلم بالذمىّ كما يُقتل الذمىُّ بالمسلم ، كان فيه تسوية بينهما ، مع أن أحدهما من أصحاب الجنة والآخر من أصحاب النار ، والآية تمنع ذلك .

وإنَّا نقول : الاستواء بين الشيئين اشتراكهما / فى جميع الصفات . ٢/٦١

(١) انظر فيما تقدم الهامش ٣ ص ١٨٦ .

(٢) يراجع : أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٩ وفيه : « مساواة الشىء للشىء ... » .

(٣) فى الأصل : « وعند أصحاب الشافعى رحمه الله : على أن الجميع يقتضى ذلك » .

(٤) سورة الحشر : ٢٠ .

فاستواؤهما[1] اشتراكهما فى الطول والمقدار ......[2] [فإن] افترقا فى بعض الصفات ، فما استويا فى جميع الصفات ، فاستقام أن يقال ما استويا .

ونحن نقول بأن بين المسلم والذمى افتراقاً فى كثير من الصفات ، فلا يلزم إثبات الافتراق فى أمور القصاص .

فإن قيل : هلَّا قلتم : إن المراد من قوله : ﴿ لا يَسْتوِى أصحابُ النارِ وأصحابُ الجنَّةِ ﴾[3] هو نفى اشتراكهما فى صفة من الصفات ، وهو كقوله : لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة فى صفة من الصفات ، ولو قال ذلك يقتضى افتراقهما فى جميع الصفات ، فكذا هذا - قلنا : نفى الاستواء علق بأصحاب النار وأصحاب الجنة ، فيقتضى نفى اشتراكهما فى جميع الصفات ، وإذا افترقا فى بعض الصفات [فـ] ما اشتركا فى جميع الصفات ، فلا يلزم إثبات الافتراق فى حق القصاص ، وإنما يلزم ذلك إن[4] علق نفى الاستواء بصفة من الصفات ، وليس فى ذلك ذكر الصفة .

والله أعلم .

٤٤ - باب فى : أن خطاب الذكور - هل يتناول الإناث أم لا ؟ :

اعلم أن الخطاب أنواع :

منها - ما يختص الذكور ولا يتناول الإناث ، كقولنا : « رجال » .

ومنها - ما يختص الإناث ولا يتناول الذكور ، كقولنا : « نساء » .

---

(١) فى الأصل كذا : « كاستواهما » .

(٢) هنا كلمة وسطر غير مقروءين ، ولعلهما مشطوبان . وراجع البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٤٩ . وفى المعجم الوسيط : استوى الشيئان تساويا ، وتساويا فى كذا تماثلا وتعادلا .

(٣) انظر فيما تقدم الهامش ٤ ص ١٨٧ .

(٤) فى الأصل كذا : « ان لو » والظاهر أن « لو » مشطوبة .

ومنها – ما يستعمل فى الذكور والإناث ، وذلك ضربان :

أحدهما – ما لا يتبين فيه وجه التذكير والتأنيث ، ككلمة « من » – فهذا يتناول كل عاقل ، ذكراً أو أنثى .

والآخر – ما يتبين فيه وجه التذكير والتأنيث ، كقولنا « المسلمون » و « المسلمات » و « قاموا » و « قمن » .

وأجمعوا أن ما يتبين فيه وجه التأنيث لا يتناول الذكور .

وأما الوجه الذى يتبين فيه وجه التذكير – اختلفوا فيه : أنه هل يتناول الإناث / أم لا ؟ . ١/٦٢

فالأكثرون على أنه لا يتناولهن إلا إذا اقترنت به قرينة الإرادة .

وقال بعضهم : يتناولهن .

والدليل على صحة المذهب الأول – أن للذكور جمعاً[1] ينفصل عن الإناث ، وللإناث جمعاً[2] ينفصل عن الذكور ، فلا يجوز أن يدخل أحدهما فى الآخر ، ولهذا لم يدخل الذكور فى جمع الإناث ، فكذا الإناث لا يدخلن[3] فى جمع الذكور .

ودليل آخر – أن الجمع تضعيف الواحد ، ولو قال « قام » يتناول الذكر خاصة دون الأنثى . فكذلك لفظ الجمع ، لأنها لا تقتضى إلا تضعيف فائدته . وقد استدل فى ذلك بأن النساء شكون إلى رسول الله ﷺ وقلن : « لا نجد الله سبحانه وتعالى يخاطبنا فى كتابه » فنزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾[4] ،

(١ – ٢) فى الأصل : « جمع » .

(٣) فى الأصل كذا : « لا يدخلون » .

(٤) سورة الأحزاب : ٣٥ – ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ... ﴾ .

ولو كان خطاب[١] الذكور يتناولهن ، لم يكن لشكايتهن معنى . إلا أن لقائل أن يقول : إن شكايتهن لأنهن لم يفردن بخطاب ، تشريفاً لهن ، لأن ذلك[٢] لا يحصل بدخولهن تحت خطاب الرجال تبعاً .

وأما المخالف – فقد احتج فى ذلك بأن خطابات الشرع تتناولهن ، بدليل وجوب الشرائع عليهن ، مع أنهن لم يفردن بالذكر . فلو لم يتناولهن خطاب الذكور لما وجب عليهن كذلك .

والجواب : أنهن أُفردن ببعض خطاب الشرع نحو قوله تعالى : ﴿ وأَقِمْنَ الصَّلاةَ وآتِينَ الزَّكاةَ ﴾[٣] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ ﴾[٤] و ﴿ الزَّانِيةُ والزَّانى ﴾[٥] ، وقوله تعالى : ﴿ إنَّ المُسْلِمينَ والمُسْلِماتِ ﴾[٦] ، وفيما لم يفردن ثبت الحكم فى حقهن بخطاب الذكور بقرائن اقترنت بها لا بحكم الوضع .

وشبهة أخرى : إن العرب قالوا : إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلب التذكير على التأنيث ، وهذا يقتضى أنهما إذا اجتمعا كان الاسم الموضوع لهما لفظة التذكير .

والجواب : إن المراد به : أنهما إذا اجتمعا وأراد المتكلم أن يعبر عنهما ، يجب أن يعبر / بلفظة التذكير دون التأنيث . ٢/٦٢

---

(١) فى الأصل : « يخاطب » .

(٢) أى التشريف .

(٣) سورة الأحزاب : ٣٣ .

(٤) سورة المائدة : ٣٨ .

(٥) سورة النور : ٢ .

(٦) سورة الأحزاب : ٣٥ . وفى الأصل : « والمسلمين والمسلمات » .

٤٥ - باب فى : أن العبد هل يدخل تحت الخطاب بالعبادات أم لا ؟ :

اعلم بأن العبد داخل تحت الخطاب الشامل بالعبادات ، ولا يخرج عنه إلا لمانع ، وهو أن تكون العبادة مما تترتب على ملك المال[١] . فإنه لا يدخل[٢] تحت الخطاب بها . لأن ذلك لا يصح منه . فأما ما سوى ذلك فالخطاب شامل ، وهو أهل للخطاب ، ولا مانع منه ، فيدخل فيه .

فإن قيل : هلا كان المانع من دخوله تحت الخطاب بالعبادات هو ما يثبت من وجوب خدمته لسيده فى الأوقات التى يستخدمه ، لأن ذلك يمنع اشتغاله بالعبادة ؟ - قلنا : إنما يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من أدائها[٣] ، أما قبل الفراغ منه ، [فـ] لا يلزمه ذلك ، فلا يكون مانعاً له .

فإن قيل : الدليل الدال على وجوب خدمته لسيده فى حكم العام ، وهو الملك - فلم كان جعل هذا الدليل مخصوصاً بما دل على وجوب العبادات ، أولى من جعل ما دل على وجوب العبادات مخصوصاً به ؟ - قلنا : الدليل الذى دل على وجوب خدمته لسيده عام ، والدليل الذى دل على وجوب العبادات خاص ، لأن كل[٤] عبادة يتناولها نص خاص ، كآية الصلاة وآية الصيام ونحو ذلك ، ومن حق الخاص أن يقضى على العام لما نذكره .

فإن قيل : كما أن الدليل على وجوب الخدمة لسيده عام بالإضافة إلى الأحوال والأوقات ، فالدليل المقتضى لوجوب العبادة عام بالإضافة إلى الأشخاص ،

---

(١) فى الأصل كذا : « ملك مالية » . وفى البصرى ، المعتمد ، ١ : ٣٠٠ : « تترتب على ملك المال » . وكذا فى الكلوذانى ، التمهيد ، جـ ١ ص ٢٨٧ .

(٢) فى الأصل : « لا تدخل » .

(٣) فى البصرى ، المعتمد ، ١ : ٣٠٠ : « إذا فرغ من العبادات » .

(٤) فى الأصل كذا : « لكل » . وفى البصرى ، المعتمد ، ١ : ٣٠٠ : « لأن كل عبادة ... » .

أعنى الأحرار والعبيد ، فلم كان تخصيص العام فى حق الأحوال أوْلى من تخصيص العام فى حق الأشخاص – قلنا : التخصيص إخراج ما دل اللفظ على كونه مراداً من أن يكون مراداً ، واللفظ الشامل للأشخاص أقوى فى الدلالة على المراد ، لأنه يصرح بذكر الأشخاص ، فأما العام فى حق الأوقات والأحوال [فـ] لم يذكر
١/٦٣ فيها الأوقات والأحوال ، فكان تخصيص الدليل / الموجب لخدمة السيد فى الأوقات وحمله على حال فراغه من العبادات ، أوْلى من إخراج أشخاص العبيد عن دليل وجوب العبادات على كل الأشخاص .

٤٦ – باب فى : أن الكافر هل يخرج عن الخطاب بالشرعيات أم لا ؟ :

حكى عن الشيخ أبى الحسن الكرخى[١] رحمه الله أن الكافر داخل تحت الخطابات الشاملة للعبادات[٢] والشرعيات – وهو مذهب جماعة من الفقهاء وبعض المتكلمين . وقيل : هو مذهب الشافعى رحمه الله .

وذهب بعض الفقهاء وبعض المتكلمين إلى أنه غير داخل فيه . وقيل : هو مذهب أصحابنا[٣] .

ولم يُنقل فى هذه المسألة نص عن أصحابنا المتقدمين رحمهم الله ، إلا أن مشايخنا المتأخرين رحمهم الله خرجوها بناء على تفريعاتهم : فإن محمداً[٤] رحمه الله

---

(١) راجع ترجمته فيما تقدم فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

(٢) فى الأصل كذا : « بالعبادات » – انظر فيما بعد ص ١٩٤ .

(٣) انظر : السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ١٩٠ وما بعدها .

(٤) محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى ، تلميذ أبى حنيفة وناشر مذهبه وصاحب الكتب الستة المعروفة بكتب ظاهر الرواية أو الأصول لروايتها بطريق الشهرة أو التواتر ، وهى : المبسوط ، والجامع الكبير ، والجامع الصغير ، والسير الكبير ، والسير الصغير ، والزيادات . وله أيضاً كتب سميت بالنوادر لأنها لم ترد بطريق الشهرة أو التواتر ومنها : الرقيات ، والهارونيات ، والكيسانيات ، والجرجانيات ، والأمالى . وله كتب أخرى تغلب فيها =

قال فى كتاب المناسك : إن الكافر إذا دخل مكة ثم أسلم فأحرم وحج لا يلزمه دم ترك الوقت ، لأن ذلك ليس عليه[١] . وقال فى كتاب الصوم : إن الكافر إذا كان له عبد مسلم فمرَّ عليه يوم الفطر لا يلزمه صدقة فطره ، قال : لأن ذلك ليس عليه[٢] . وقال فى كتاب النكاح : إن المسلم إذا كان تحته امرأة نصرانية عادتها فى الحيض دون العشرة فانقطع الدم على عادتها ، يحل له وطؤها قبل الاغتسال وقبل أن يمضى عليها وقت الصلاة ، بخلاف المسلمة ، قال : لأن ذلك ليس عليها[٣] — وهذا يدل على أن مذهبهم ما ذكرنا .

= رواية الحديث منها : الموطأ روايته ، والحجج والآثار . ولد سنة ١٣٢ هـ ومات سنة ١٨٩ هـ . ونشأ بالكوفة ، وأخذ عن أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر ، كما أخذ عن مالك والأوزاعى والثورى . وعليه تتلمذ الشافعى حتى قال الشافعى : « أمنُّ الناس علىَّ فى الفقه محمد بن الحسن » . راجع : الكوثرى ، بلوغ الأمانى فى سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى ، والكتب المذكورة فيه . وميزان الأصول للسمرقندى ، تحقيقنا ، ص (ط ، ظ) من المقدمة .

(١) قال محمد بن الحسن فى « الأصل » فى كتاب المناسك ، جـ ٢ ص ٥٢٢ : « عبد دخل مع مولاه مكة بغير إحرام ثم أذن له مولاه فأحرم بالحج ، قال : عليه إذا عتق دم لترك الوقت . وليس هو كالنصرانى يدخل مكة ثم يسلم ثم يحرم من مكة » . وقال السرخسى : « لأن النصرانى لم يكن مخاطباً بالإحرام بالحج حين انتهى إلى الميقات ، فإن الخطاب بالإحرام إنما يتوجه على من يصح منه الإحرام ... » نقلاً عن هامش الأصل فى الموضع نفسه .

(٢) قال محمد بن الحسن فى الأصل ، فى كتاب الصوم ، جـ ٢ ص ٢٦٣ : « قلت : أرأيت الرجل الكافر له عبد مسلم هل يجب على عبده زكاة الفطر أو على مولاه ؟ قال : لا ، لأن مولاه كافر لا صلاة عليه ولا زكاة ، وإنما النظر إلى المولى فى هذا » . وقال أيضاً ، ٢ : ٣١٨ : « وليس على أهل الذمة زكاة الفطر فى رقيقهم ، وإن كان أحد من رقيقهم على الإسلام أجبروا على بيعه » . « وليس على نصارى بنى تغلب زكاة الفطر فى رقيقهم ، وليس يبعث على زكاة الفطر ساعياً يجبيها ، مَن أداها فمن نفسه ، ومن تركها فلازم (؟) أنه عليه » .

(٣) راجع : محمد بن الحسن الشيبانى ، الأصل ، ١ : ٥٢١ — ٥٢٣ : « باب حيض النصرانية » . وفيه : « انقطاع دم النصرانية طهرها ، يطأها زوجها بعد الإسلام قبل أن تغتسل » .

وثمرة الخلاف هي العقاب على تركها فقط ، فإن الأمة أجمعت على أن الكافر إذا أتى بهذه العبادات لا يثاب عليها ، ولو لم يأت بها حتى أسلم ، لا يجب عليه القضاء .

دليلنا فى ذلك – أن الكافر لو كُلِّف أداء هذه العبادات : إما أن يكلف أداءها مضافاً للكفر ، أو بواسطة ترك الكفر والإتيان بالإسلام ، على مثال الجنب : يكلف[1] أداء الصلاة بواسطة الغسل :

٢/٦٣ لا وجه إلى الأول – لأنه لا يتصور أداؤها مضافاً / للكفر ، ولو أدى صورها لا يُقبل منه .

ولا وجه إلى الثانى – لوجهين :

أحدهما – أنه يصير الإسلام شرطاً لأداء العبادة ، وشرط الشيء تبع له كالوضوء للصلاة ، ولا يجوز أن يكون الإسلام تبعاً لغيره فى الوجوب والفرض . إلا أن هذا الوجه غير صحيح ، إذ ليس من ضرورة كون الشيء شرطاً لوجوب شيء أن يكون تبعاً له – ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى والإقرار بوحدانيته شرط لأداء الإيمان بالرسل وتصديقهم ، ولا يتصور الإيمان بالرسل وتصديقهم إلا بعد الإيمان بالله تعالى ، وليس لأحد أن يقول : إن الإيمان بالله تبع[2] الإيمان بالرسل ، فكذا هذا .

والوجه الثانى – وهو الصحيح ، أن وجوب هذه العبادات لا تبقى بعد الإسلام بل تسقط[3] ، فإن منع ، نستدل بالكتاب والسنة والإجماع :

---

(١) فى الأصل كذا : « تكليف » . وانظر فيما سيأتى بعد سطور : تكليف الجنب بالصلاة بواسطة الغسل .

(٢) فى الأصل كذا : « مع » .

(٣) الظاهر أن المراد هو ما سبق قبل سطور : أن الكافر لو لم يأت بهذه العبادات حتى أسلم لا يجب عليه القضاء . وما سيأتى أيضاً (ص ١٩٦) . انظر : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٢٩٩ . والكلوذانى ، التمهيد ، ١ : ٢٩٨ وما بعدها ، وخصوصاً ص ٣١٣ .

أما الكتاب – فقوله تعالى : ﴿ قُلْ للَّذين كَفرُوا إنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لهُم ما قد سَلَفَ ﴾[١] . وأما السنة – فقوله عليه السلام : « الإسلام يجبُّ ما قبله » أى يقطع ويسقط[٢] . وأما الإجماع – فلأن الأمة أجمعت على ترك الأمر للكافر الذى أسلم بقضاء العبادات الفائتة حال الكفر ، وإذا سقط الواجب بالإسلام ، كيف يكون الإسلام شرطاً لأدائه – هذا معنى قول مشايخنا : يستحيل أن يكلف الإنسان بفعل لو أتى به لا يقبل منه ، وإذا صار بحال لا يقبل يسقط عنه ولا يكلف ، وبهذا فارق تكليف الجنب بالصلاة : فإنه يكلف أداء الصلاة بواسطة الغسل ، وإذا اغتسل تصح منه الصلاة ولا تسقط عنه .

فإن قيل : أثر هذا الوجوب ليس فى استحقاق الثواب على الفعل ليشترط إمكان أداء الفعل ، بل أثره فى استحقاق العقاب على من له الترك ، والترك ممكن بأن لا يسلم ولا يأتى بهذه العبادات – قلنا :

[أولاً] – التكليف والإيجاب طلب تحصيل الفعل ، ولا يجوز طلب تحصيل الفعل لغرض يرجع إلى أن لا يفعل ولا يتحقق فى فعله غرض ، بل لا يتصور ذلك .

١/٦٤ والثانى – إن / استحقاق العقاب على الترك أو على أن لا يأتى بالفعل ، إنما يصح إذا كان يمكنه أن يأتى به وأن يترك ، حتى يكون الأمر الذى يتعلق به استحقاق اللوم والعقاب متعلقاً باختياره ، فإذا كان بحال لا يتمكن من الفعل أصلاً ، لأن كون الترك وعدم الفعل باختياره ، فكيف يعاقب ويلام عليه ؟

وقد استدل فى المسألة بحديث معاذ رضى الله عنه : أن النبى عليه السلام لمَّا بعثه إلى اليمن فقال له : « إذا أتيتهم فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ،

---

(١) سورة الأنفال : ٣٨ .

(٢) أى أن الإسلام يسقط عنهم ما كان لزمهم من العبادات فى حال الكفر – الكلوذانى ، ١ : ٣١٤ .

فإن أجابوك لذلك ، فأعْلِمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة » – علق فرضية الصلاة بالإسلام ، والمعلَّق بالشرط عَدَمٌ قبل وجود الشرط ، لما مرَّ فى الأبواب المتقدمة[1] . إلا أن لقائل أن يقول : الحديث لا يقتضى تعليق فرضية الصلاة بالإسلام ، بل تعلق الأمر بالإعلام بفرضية الصلاة ، ويجوز أن تكون الصلاة فرضاً فى حقهم ولا يجب على الرسول ولا على رسوله الإعلام به قبل الإسلام ، لعدم الفائدة فى ذلك .

وقد استدل فى المسألة بقوله عليه السلام : « أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » : أنهى إباحة القتال إلى وجود الإيمان ، ولم يذكر الشرائع ، ولو كان التكليف بها ثابتاً فى حقهم لوجب عليهم قبولها ، كما يجب قبول الإيمان ، ودخل فى كونه غاية للقتال . إلا أن لقائل أن يقول : إباحة القتال ليس حكم فرضية الإيمان ، بل هو حكم الأمر للنبى عليه السلام بإظهاره والدعاء إليه بأبلغ الوجوه . فأما الشرائع ، وإن كانت فرضاً عليهم ، فالنبى عليه السلام غير مأمور بإظهارها والدعاء إليها قبل الإيمان ، فإنما لم يدخل فى كونه غاية للقتال لهذا .

وقد استدل فى المسألة بامتناع القضاء : فإنا أجمعنا على أنه لو ترك العبادات لا يكلف بالقضاء ، ولو كان فرضاً لكلف بالقضاء . إلا أن لقائل أن يقول : القضاء يجب بأمر جديد ، لما عرف ، فعدم ورود الأمر بالقضاء بأمر جديد / لا يدل على عدم الفرضية بالدليل السابق . ٢/٦٤

وقد استدل فى المسألة بأن التكليف بالفعل إنما يصح إذا كان للمكلف سبيل[2] إلى العلم بكونه مكلفاً ، [إذ] لولا ذلك لكان تكليف ما ليس فى الوسع ، والكافر مع إصرازه على الكفر واعتقاده له ، لا سبيل له إلى العلم بالتكليف

---

(١) راجع فيما تقدم الباب ٣٠ ص ١١٧ وما بعدها ، والباب ٣٢ ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢) فى الأصل : « سبيلا » .

بالشرائع ، فلا يكون مكلفاً بها[١] . إلا أن لقائل أن يقول : هذا باطل ، بوجوب الإيمان بالرسل وتصديقهم ، فإنه لا يتصور العلم به مع إنكار الصانع والإصرار عليه ، وكل كافر يكلف بالإيمان بالله ، وبتصديق رسله قبل الإيمان بالله – فإن قال بأن ثمة طريق العلم قائم بأن ينظر فى الدليل فيعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله والتكليف بالإيمان بهم – فنقول له : طريق العلم ههنا قائم وهو تقديم الإسلام والنظر فى الدلائل .

وأما المخالف فقد احتج فى المسألة بأشياء :

منها – أن النصوص الشاملة للعبادات ، عامة فى حق المسلم والكافر جميعاً ، نحو قوله تعالى : ﴿ يا أيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا ربَّكم ﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ وللهِ على النَّاسِ حِجُّ البيتِ ﴾[٣] ، ولفظة الناس تتناول المسلم والكافر جميعاً .

والجواب : أما النص [الأول] – قلنا : هو عام فى حق الأشخاص ، أما[٤] ليس [بـ] عام فى حق الأفعال ، فإن قوله : ﴿ اعْبُدوا ﴾ لا يتناول كل العبادات ، بل يتناول ما يسمى عبادة . ونحن نقول بوجوب رأس العبادات على الكافر وهو الإيمان بالله تعالى ، وحملناه عليه بدليل ما ذكرنا .

وأما النص الثانى فهو مشروط بالاستطاعة بقوله تعالى : ﴿ مَنِ اسْتطاعَ إليه سَبيلاً ﴾[٥] ، والكافر غير مستطيع على ما مرَّ .

---

(١) فى الأصل قد تكون « به » وظاهر أن الكلام هنا على « الشرائع » .

(٢) سورة البقرة : ٢١ .

(٣) سورة آل عمران : ٩٧ – ﴿ ... وللهِ على النَّاسِ حِجُّ البيتِ مَنِ اسْتطاعَ إليه سَبيلاً ... ﴾ .

(٤) أما – تكون حرف استفتاح مثل « ألا » نحو : أما والله ما فعلت هذا . وحرف عرض مثل : أما تأكل معنا ؟ وتكون بمعنى حقًّا نحو : أما أنك مُصيب (المعجم الوسيط) .

(٥) انظر فيما تقدم الهامش ٣ .

ومنها – أن أثر الوجوب استحقاق العقاب على الترك ، وهو ثابت :

– بقوله تعالى : ﴿ ... يَتسَاءَلُونَ * عَنِ المُجْرِمينَ * ما سَلَكَكُم فى سَقَرَ * قالُوا لم نَكُ مِنَ المُصلِّينَ * ولم نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ ﴾[1] : بيَّن أن دخول النار بسبب ترك الصلاة والزكاة . ثم هذا ، إن كان إخباراً عن قول الكفار ، وقولهم
١/٦٥ ليس بحجة ، لكن الله تعالى ذكره ولم يعقبه / بالإنكار ، والحكيم إذا حكى خبراً عن غيره ولم يعقبه بالإنكار كان تقريراً لذلك منه .

– وبقوله تعالى : ﴿ الَّذين لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُم بالآخرةِ هُم كافرُونَ ﴾[2] ، وهذا ذمٌّ على ترك الزكاة .

والجواب :

– أما النص الأول[3] – فالجواب عن الاستدلال به من وجوه :

أحدها – أن المرادِ من قوله : ﴿ لم نَكُ مِنَ المُصلِّين ﴾ أى من جملة من يصلى ، وهم المؤمنون : حملناه على هذا بدليل ما ذكرنا .

والثانى – يحتمل أن المراد منه المرتدون الذين أضاعوا الصلاة والزكاة حالة الإسلام ثم ارتدوا وماتوا – حملناه عليه بما ذكرنا .

والثالث – أن هذا إخبار عن قول الكفار ، وقولهم ليس بحجة .

– قوله : بأنه لم يعقبه بالإنكار – قلنا : لا نسلم ، بل عقبه بالإنكار عليهم على لسان نبيه إن لم يذكره فى القرآن ، فإنه روى فى المشاهير : « أنهم إذا قالوا :

---

(١) سورة المدثر : ٣٩ – ٤٧ – ﴿ إلَّا أصْحابَ اليَمينِ * فى جنَّاتٍ يَتساءَلُونَ * عَنِ المُجْرِمينَ * ما سَلَكَكُم فى سَقَرَ * قالُوا لم نَكُ مِنَ المُصلِّينَ * ولم نَكُ نُطْعِمُ المِسْكينَ * وكنَّا نَخوضُ مع الخائِضينَ * وكنَّا نُكذِّبُ بيومِ الدِّينِ * حتَّى أتَانا اليَقينُ ﴾ .

(٢) سورة فصلت : ٧ . وفى الأصل : « وبالآخرة » بنقص « وهم » .

(٣) انظر فيما تقدم الهامش ١ .

لم نك من المصلّين ، قال لهم خزنة جهنم : كذبتم ، فإن من الإنسان من لم يُصلّ وليس معكم هنا ، فقالوا : لم نك نطعم المسكين ، قال لهم الخزنة : كذبتم ، فإن من الإنسان من لم يُؤدِّ الزكاة وليس معكم هنا ، فقالوا : وكنا نخوض مع الخائضين ، وكنا نكذب بيوم الدين ، فقالت الخزنة : صدقتم » – وإذا قوبل بالتكذيب لا يبقى حجة .

– وأما النص الثانى[1] – فالمراد منه قبول الزكاة بالإسلام ، كما فى قوله تعالى : ﴿ حتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وهُم صَاغِرُونَ ﴾[2] أى يقبلوا – حملناه عليه بدليل ما ذكرنا .

ومنها – استدلالهم بالخطاب بالحدود والعقوبات ، فإنها متناولة لهم ، وكذلك بالعبادات .

والجواب :

ما المعنى بقولك : « إن الكافر مخاطب بالحدود ؟ [هل] عنيت به أنه يجب عليه التمكين من الإقامة ؟ أو عنيت به أنه إذا زنى أو شرب فالإمام يقيم عليه الحدَّ جبراً ؟ :

إن عنى الأول – قلنا : فى ذلك وجهان : أحدهما – أنه لا يجب عليه ذلك ، وهو غير مكلف بشىء ، أما الإمام [فـ] مكلف بأن يقيم عليه ذلك جبراً ، بقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانى فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ منهما مائةَ جَلْدَةٍ ﴾[3] ، ﴿ والسَّارِقُ / والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أيْدِيَهُما ﴾[4] هذا خطاب الأئمة دون الزانى والسارق . ٢/٦٥

(١) وهو الذى تقدم فى الصفحة السابقة : ﴿ الَّذين لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُم بالآخرةِ هُم كَافِرُونَ ﴾ سورة فصلت : ٧ .

(٢) سورة التوبة : ٢٩ .

(٣) سورة النور : ٢ .

(٤) سورة المائدة : ٣٨ .

والثانى – أنه وجب عليه ذلك بحكم قبول الأمان وعقد الذمّة ، لا بخطاب الشرع ابتداء .

وإن عنيت به الثانى – فهذا لا يكون خطاباً للكافر بشىء ، والكلام فيه .

فإن قيل : إنما يجب على الإمام إقامة الحد على الزانى والسارق إذا وقع ذلك منه حراماً وقبيحاً ، وذلك بمقتضى توجه الخطاب إليه – قلنا : بعض هذه الأفعال مما هو قبيح عقلاً ، كالسرقة والغصب والظلم ونحوها . وبعضها يعرف قبحها بتحريم الشرع ، وخطاب التحريم متناول للكافر لأنه يمكنه الامتثال ، لأن التحريم والنهى طلب الانتهاء ، والكافر يمكنه الانتهاء عن القبيح مضافاً للكفر ، وبعد الإسلام ، بأن لا يزنى ولا يسرق ، أما الإتيان بالعبادة فهو غير ممكن له ، لا مضافاً[1] للكفر ولا بعد الإسلام[2] لما مرَّ .

---

(١) فى الأصل كذا : « لا مصاما » . وراجع فيما تقدم ص ١٩٤ .

(٢) تقدم أن الكافر إذا أسلم فإنه لا يطالب بما تقدم إسلامه من العبادات – راجع فيما تقدم ص ١٩٤ .

٧
بـاب
الخصـــــوص

٤٧ - [تعريفات] :

اعلم أن هنا ألفاظاً[١] لا بد من معرفة معانيها ، وذلك قولنا « خاص » ، و « مخصوص به » ، ووصفنا المتكلم بكونه « مُخَصِّصاً » - فنبين معانى هذه الألفاظ ، ونبين الفرق بين التخصيص والنسخ .

- أما وصفنا الخطاب بأنه « خاص » - فيفيد أنه متناول لشيء واحد ، كقولنا : « بغداد » و « كوفة » ونحو ذلك .

- و « الخصوص » - عبارة عن كون الخطاب متناولاً لشيء واحد .

- وأما وصفنا الخطاب بأنه « مخصوص » - فمعناه أن المراد به بعض فوائده ، لأن المفهوم من قولنا إن الخطاب « مخصوص » أنه مقصور على بعض فوائده ، وإنما كان مقصوراً على بعض فوائده إذا أريد به بعض فوائده .

- وأما وصفنا المتكلم بأنه « مُخَصِّص » - فإنه يُستعمل بطريق الحقيقة ، والمجاز . فمعناه بطريق الحقيقة أن يجعل الخطاب خاصًّا ، وإنما يكون كذلك إذا أريد به بعض فوائده . ومعناه بطريق المجاز هو أن يدل على التخصيص أو اعتقد تخصيصه[٢] .

- وأما الفرق بين التخصيص والنسخ - فهو أن : التخصيص / إخراج بعض ١/٦٦
ما تناوله اللفظ فعلاً أو فاعلاً أو زماناً ، بدليل مقارن . والنسخ إخراج بعض

(١) فى الأصل : « ألفاظ » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٥١ .

ما تناوله أو كل ما تناوله بدليل متراخ . مثاله أن يقول : « صلوا كل يوم صلوات » – فهذا عام فى الفاعلين والفعل والزمان ، فإذا قال متصلاً به : « إلا زيداً[1] لا يفعل » أو « لا تصلوا فى الجمعة الفلانى » أو « لا تصلوا الصلاة السادسة » ، مقارناً للخطاب ، كان تخصيصاً . وإذا قال ذلك متراخياً عنه ، كان نسخاً .

إذا عرفنا هذه الجملة ، [فـ] لا بد من : **بيان ما يجوز تخصيصه ، وما لا يجوز** – فنقول :

الخطاب نوعان : أحدهما ليس فيه معنى الشمول ، والآخر فيه معنى الشمول .

– فالأول – لا يجوز تخصيصه ، بل لا يتصور تخصيصه ، لأن التخصيص إخراج جزء ما تناوله اللفظ ، فمتى لم يكن له جزء لا يتصور تخصيصه .

– والثانى – على ضربين : أحدهما – أن يكون اللفظ عامًّا فى نفسه ، كالمشركين وغيره . والثانى – أن يكون اللفظ خاصًّا فى عين وقضيته عامة ، بأن دلَّ الدليل على تعدى حكمه إلى غيره .

* فالأول – يجوز تخصيصه ، لأنه متى تناول أشياء [فإنه] يمكن إخراج جزء منه .

* والثانى على ضربين :

أحدهما – أن يكون عموم حكمه بفحوى القول ، ويفيد الحكم فى غيره بطريق الأوْلى ، كقوله تعالى : ﴿ فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ﴾[2] .

والثانى – أن يكون حكمه معلولاً بعلة تتعدى .

---

(١) فى الأصل : « زيد » .

(٢) سورة الإسراء : ٢٣ . وفى الأصل : « ولا تقل ... » .

فالأول – لا يجوز تخصيصه مع بقاء الأصل ، لأنه لو خص الضرب من قوله تعالى : ﴿ فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ﴾[1] وأبيح مع حظْر التأفيف ، لكان ما أبيح شارك المحظور فى علة الحظْر وزاد عليه ، فيؤدى إلى التناقض .

والثانى – هو تخصيص العلة الشرعية ، واختلف فيه أهل الأصول – [فـ] نذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى .

• • •

٤٨ – باب – ما ينتهى إليه التخصيص من الغاية :

قال بعض أهل الأصول : إنه يجوز تخصيص كلمة « مَن » إلى أن ينتهى إلى الواحد ، ولا يجوز ذلك فى ألفاظ الجمع العامة ، كقولنا : « الرجال » و « النساء » ونهاية / التخصيص فيها إلى الثلاث . ٢/٦٦

وقال بعضهم : يجوز تخصيص جميع الألفاظ العامة مع اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد .

والصحيح من المذهب أن نقول :

– إن عنى بهذا الجواز صحة الكلام ، فى مخرجه على موجب اللغة ، فهو[2] ثابت إلى الواحد ، لأنه يجوز أن يراد باللفظ الموضوع للكل بعضه ، وليس بعض بأَوْلى من بعض .

– وإن عنى به الحُسْن فى الاستعمال عرفاً ، فيمنع من ذلك فى جميع الألفاظ العامة ويوجب أن يراد بها الأكثر ، وإن كان لا يقدر ذلك بتقدير .

والدليل عليه أن قائلاً لو قال : « أكلت جميع ما فى الدار من الرمان » وفيها

(١) سورة الإسراء : ٢٣ . وفى الأصل : « ولا تقل » . راجع الهامش السابق .

(٢) فى الأصل كذا : « وهو » .

ألف رمانة وكان قد أكل رمانة أو رمانتين أو ثلاثة ، عابه أهل اللغة ولاموه على ذلك ، وإنما يزول اللوم عنه أن لو أكل جميعه أو أكثره وإن كان لا يحد . وكذلك إذا قال : « أكلت الرمان الذى فى الدار » أو قال : « أكلت الرمان » — إلا أن يريد به الجنس كما يقال : « أكل المريض اللحم » وإن كان قد أكل منه شيئاً يسيراً ، لكن المراد منه أنه شرع فى أكل اللحم . وكذلك إذا قال : « مَن عندك ؟ » أو قال : « من دخل دارى ضربته » ثم يقول : « عنيت به زيداً » — عابه أهل اللغة على ذلك .

فإن قيل : لو امتنع استعمال لفظ العموم فى الواحد ، لكان إنما يمتنع لأنه استعمل فى غير ما وضع له . وهذا إن كان يمنع من استعماله فى الواحد [فإنه] يمنع من استعماله فى الكثير(١) — قلنا : ليس المانع من جواز ذلك ما ذكرتم ، بل المانع أن أهل اللغة لم يستعملوا لفظ العموم فى الواحد .

وأما المخالف — فقد احتج فى المسألة بالاستعمال — قال الله تعالى : ﴿ إنَّا نَحنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإنَّا له لَحافِظُونَ ﴾(٢) ، ومنزل الذكر هو الله تعالى ، وإنه واحد لا شريك له . وقال الشاعر : « إنَّا وما أعنى سواى ناسا »(٣) . وروى عن عمر
١/٦٧ رضى الله عنه أنه / أنفذ إلى سعد بن أبى وقاص بقعقاع(٤) مع ألف فارس ثم كتب

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٢٥٥ : « لم يجز استعماله فيما دون الاستغراق » .

(٢) سورة الحجر : ٩ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٥٥ : « إنَّا وما أعنى سواى » دون نسبته . وفى التمهيد للكلوذانى ، ٢ : ١٣٣ : « إنا ما أعنى سواى » . وفى الأصل كذا : « إنا وما دعنى سواى ناسا » . وفى المعجم الوسيط : « الناس اسم للجمع من بنى آدم . واحده إنسان من غير لفظه . وقد يراد به الفضلاء دون غيرهم مراعاة لمعنى الإنسانية » .

(٤) القعقاع بن عمرو التميمى . صحابى جليل . كان من أشجع الناس . وكان له مع أخيه عاصم ومع هاشم بن عتبة وعمرو بن معد يكرب البلاء الجميل والمقامات المحمودة فى القادسية (ابن عبد البر ، الاستيعاب) . وفى اللغة : قَعْقَعَ الشيءُ أحدث صوتاً عند =

إليه فقال : « أنفذت إليك ألفى فارس » : سمى قعقاع ألف فارس – فإذا جاز ذلك فى ألفاظ العدد ، جاز ذلك فى الألفاظ العامة .

والجواب – أن ذلك خرج مخرج التعظيم ، ولإبانة أن الواحد يقوم مقام الجماعة ، ونحن نجوز ذلك ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فى استعمال لفظ العموم فى الواحد على هذا الوجه – والله أعلم .

٤٩ – باب فى : استعمال لفظة العموم فى الخصوص :

حكى عن بعضهم أنهم منعوا من جواز استعمال ذلك فى الخبر ، وجوزوا فى الأمر والنهى ، فقالوا : لو جاز ذلك فى الخبر ، أدى إلى توهيم[1] الكذب ، والحكمة تمنع من التكلم بمثله . ولأنه لا يجوز نسخه ، فلا يجوز تخصيصه ، لأنه بمعنى النسخ .

وعندنا : لا فرق فى جواز ذلك فى الكل .

والدلالة على جوازه ورود القرآن به – قال تعالى : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ ﴾[2]

= التحريك أو التحرك . والقعقاع من إذا مشى سُمع لمفاصل رجليه صوت . وأيضاً صوت السلاح وغير ذلك (المعجم الوسيط) . وجعجع الجملُ اشتد هديره . وجعجعت الرَّحى صوتت . والرجل الجعجاع الذى يُكثر الكلام ولا يعمل (المعجم الوسيط) .

وممن اشتهر بالشجاعة أيضاً المقداد بن الأسود – انظر فيما بعد ص ٤١٧ .

(١) فى المعتمد ، ١ : ٢٥٦ : « لأنه يوهم الكذب » . والوهم ما يقع فى الذهن من الخاطر . وأوهم فلاناً أوقعه فى الوهم.. وأوهم فلاناً بكذا أدخل عليه الريبة واتهمه به (المعجم الوسيط) وستأتى بعد سطور .

(٢) سورة التوبة : ٥ – قال تعالى : ﴿ فإذا انْسَلَخَ الأشهرُ الحُرُمُ فاقْتلُوا المُشْرِكينَ حيثُ وَجدْتُموهم ﴾ . وفى الأصل : « اقتلوا » .

وأهل الذمة غير مراد [ين] . وقال الله تعالى : ﴿ إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قَديرٌ ﴾(١) وهو لا يوصف بالقدرة على ذاته وصفاته مع إطلاق اسم الشيء عليه . وقال تعالى : ﴿ وأُوتِيَتْ مِنْ كلِّ شيءٍ ﴾(٢) مع أنها لم تُؤت من كل شيء . ورُوى عن النبى عليه السلام : أنه كان لا يدخل بيتاً فيه تصاوير(٣) وكان يقول : « إن الملائكة لا تدخل(٤) بيتاً فيه تصاوير » ثم دخل بيتاً فيه تصاوير توطأ(٥) - وهذا تخصيص فى الخبر ، دلَّ عليه أن العرب يستعملون لفظة العموم فى الخصوص فى الخبر ، فجاز أن يرد القرآن به ، لأنه نزل القرآن بلغة العرب .

وأما قوله : إن ذلك يوهم الكذب - قلنا : إنما يجوز ذلك إذا لم يقترن به دلالة التخصيص ، ومع دلالة التخصيص لا يوهم ذلك . ولأن ما ذكروا يلزمهم المنع من جواز ذلك فى الأمر والنهى ، لأن ذلك مما يوهم البَدَاء (٦) .

وقوله : لايجوز نسخه - قلنا : لا كذلك ، بل جاز نسخه ، فجاز تخصيصه - والله أعلم . /

---

(١) سورة البقرة : ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١٤٨، ٢٥٩ وغير ذلك . انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة « قدير » .

(٢) سورة النمل : ٢٣ - ﴿ إنِّى وجدتُ امرأةً تَمْلِكُهم وأُوتِيَتْ مِنْ كلِّ شيءٍ ﴾ .

(٣) التصاوير التماثيل - مختار الصحاح .

(٤) فى الأصل : « لا يدخل » .

(٥) قال فى المعتمد ، ١ : ٢٥٥ : « لأن النبى ﷺ لم يدخل بيتاً فيه تصاوير وقال : إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير ، ثم دخل بيتاً فيه تصاوير بوطَاء فكان ذلك تخصيصاً » . وفى التمهيد للكلوذانى ، ٢ : ١٣٦ : « وقال عليه السلام : إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير » ، ثم دخلت بيتاً فيه تصاوير تُداس - فعلمنا أنه أراد التخصيص » . ووطىء الشيءَ يطؤه وَطْءاً داسَه . والوَطاءُ ما انخفض من الأرض بين النِّشاز والأشراف . والوِطاء المهاد الوطىء . والوطىء المنخفض اللين السهل (المعجم الوسيط) .

(٦) البَداء ظهور الرأى بعد أن لم يكن . راجع : الجرجانى ، التعريفات . والمعجم الوسيط .

٥٠ – باب – ما يصير العام به خاصًّا : ٢/٦٧

اعلم أن الذى يُفهم من ذلك شيئان :

أحدهما – ما يصير العام به خاصًّا ، عندنا .

والآخر – ما يصير به خاصًّا فى نفسه .

فإن أريد به الأول – فنقول : بالأدلة نعرف(١) كونه خاصًّا .

وإن أريد به الثانى – فنقول : بالإرادة ، لأن المفهوم من قول القائل : « إن الخطاب خاص » هو أنه استعمل فى بعض ما يصلح أن يتناوله على ما مرَّ ، ولا معنى لذلك إلا أنه أريد به بعض ما يصلح له . وهذا لأن اللفظ قد يقع خاصًّا وقد يقع عامًّا ، فلا بد من أمر يخصصه بأحدهما ، إذ لولاه لم يكن أحدهما بالوقوع أوْلى من الآخر ، وليس ذلك إلا الإرادة – والله أعلم(٢) .

٥١ – باب – ما يُعلم به تخصيص العام :

اعلم أن الذى يُعلم به التخصيص نوعان : أحدهما متصل به ، والآخر منفصل عنه .

أما المتصل به – فنحو : الصفة ، والغاية ، والشرط ، والاستثناء .

وأما المنفصل عنه – [فـ] نوعان : سمعى ، وعقلى . والسمعى ضربان : دلالة ، وأمارة .

أما الدلالة – فهو : الكتاب ، والسنة المقطوع بها ، والإجماع المقطوع به . والأمارة : القياس ، وخبر الواحد .

---

(١) أو « يعرف » إذ الحرف الأول غير منقوط ، فيجوز أن يُنطق نوناً أو ياء ، والمعنى واحد . وفى المعتمد ، ١ : ٢٥٦ : « ... يصير خاصًّا عندنا بالأدلة » .

(٢) انظر المعتمد ، ١ : ٢٥٦ – ٢٥٧ .

[أ]

[تخصيص العام بالأدلة المتصلة][1]

١ - أما الصفة :

فنحو أن يقول القائل : « اضرب الرجال الطوال » : لو اقتصر على قوله : « اضرب الرجال » يجب عليه ضرب الرجال أجمع ، فإذا قيّده بالصفة ، سقط عنه ضرب من لم يتصف بتلك الصفة .

٢ - وأما الغاية :

فبأن يقول : « اضرب بنى تميم[2] أبداً إلى أن يدخلوا الدار » : لو اقتصر على قوله : « اضرب بنى تميم [أبداً] » يجب عليه ضربهم أبداً ، فإذا قال : « إلى أن يدخلوا الدار » سقط عنه وجوب الضرب بعد الدخول ، لأنه لو لم يسقط ، خرج الدخول من أن يكون غاية ودخل فى كونه وسطاً .

وقد يجعل للحكم الواحد غايتان : على البدل ، وعلى الجمع :

* أما على البدل ، فأن يقول : « اضرب بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار أو يسلموا على زيد » . والغاية الثانية تزيد فى التخصيص ، لأنه لو اقتصر على
١/٦٨ الغاية الأولى / لا يسقط وجوب الضرب إلا إذا وجد الدخول ، فإذا ذكر الغاية الثانية سقط وجوب الضرب وإن لم يوجد الدخول ، فكان زائداً فى التخصيص .

* وأما على الجمع ، فبأن يقول : « اضرب بنى تميم إلى أن يدخلوا الدار ويسلموا على زيد » . فالثانية هى الغاية فى التخصيص ، وهى رافعة لبعض

(١) تقدم أن المتصل الذى يعلم به التخصيص فهو نحو : الصفة والغاية والشرط والاستثناء . وسيتكلم على كل فيما يلى . وتقدم الكلام على تقييد الأمر بالشرط ... الخ ص ١٢٠ .

(٢) تميم قبيلة من قبائل نجد (المعجم الوسيط) .

التخصيص ، لأنه لو اقتصر على الغاية الأولى سقط وجوب الضرب إذا وجد الدخول ، فإذا ذكرالغاية الثانية ، لا يسقط إذا وجد الدخول ، ما لم يوجد السلام .

٣ – وأما المقيد بالشرط :

فبأن يقول : « أكرم بنى تميم أبداً إن دخلوا الدار » : لو اقتصر على قوله : « أكرم بنى تميم أبداً » يجب الإكرام أبداً . فإذا قال : « إن دخلوا الدار » سقط وجوب الإكرام قبل الدخول على ما مرَّ فى أبواب الأوامر : إن التعليق بالشرط يمنع الحكم عند عدم الشرط[1] .

وقد يجعل للحكم الواحد شرطان : على البدل ، وعلى الجمع .

* أما على البدل – فبأن يقول[2] : « أكرم بنى تميم إن دخلوا الدار ، أو[3] إن دخلوا السوق » ، فالشرط الثانى رافع لبعض التخصيص ، لأنه لو اقتصر على الشرط الأول سقط وجوب الإكرام مع فقد الدخول ، فإذا ذكر الشرط الثانى ، يجب الإكرام مع فقد الدخول إذا وجد الشرط الثانى ، وهو دخول السوق .

* وأما على الجمع – فبأن يقول : « أكرم بنى تميم إن دخلوا الدار والسوق » والشرط يزيد فى التخصيص ، لأنه لو اقتصر على الشرط الأول لا يخرج عن الإكرام من دخل الدار ، فإذا ذكر الثانى يخرج عن الإكرام من دخل الدار إذا لم يدخل السوق[4] – والله أعلم .

(١) راجع فيما تقدم الباب ٣٢ ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢) فى الأصل كذا : « نقول » . وما سبق وما يلى : « يقول » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٥٩ : فى نسخة « أو » وفى أخرى « و » . ولعل الأظهر أن يقول « أو » . وفى الأصل : « وإن » . وانظر ما يلى .

(٤) فلا يستحق الإكرام إلا بهما . كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٥٩ . وفيه أيضاً : « وقد يشرط للأحكام الكثيرة شرط واحد على البدل وعلى الجمع » راجعه فى الموضع نفسه .

٤ – باب – فى تخصيص العام بالاستثناء[١] :

(أ) اعلم أن الاستثناء المتصل بالكلام يخص[٢] الكلام .

وذلك نحو قول القائل : « لفلان علىَّ عشرة دراهم إلا درهماً » ، فلو لم يقل « إلا درهماً » لزمه عشرة كاملة ، فإذا قال « إلا درهماً » خرج عن حكم الإلزام
٢/٦٨ واختص الإلزام بالباق ، وهذا لما ذكرنا أن من حق الاستثناء / أن يخرج من اللفظ ما لولاه لدخل فيه ، وذلك يوجب ما ذكرنا من التخصيص .

ثم من شرط هذا الاستثناء أن يكون متصلاً بالكلام غير منفصل عنه أو فى حكم المتصل به ، وهو أن يكون الاستثناء على وجه لا يدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه بالكلام ، وهو أن يكون السكوت لانقطاع نفس أو بلع ريق ونحو ذلك .

وحكى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه جوز الاستثناء المنفصل ، وقال : هو استثناء على التحقيق . والنقل عنه غير صحيح ، إذ لا يليق بمنصبه . ولو صح فتأويله أنه نوى الاستثناء أولاً عند الكلام ثم أظهر نيته بعده ، فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه ، ومذهبه أن ما يدين فيه العبد يُقبل منه فى الظاهر[٣] .

والدلالة على بطلان المنفصل أنه إذا تجرد لا يفيد فائدة ، فإنه لو قال ابتداء « إلا درهم ، إلا خمسة » يكون لغواً .

---

(١) تقدم أن التخصيص بنحو الصفة والغاية والشرط والاستثناء . وقد تقدم الكلام على الصفة والغاية والشرط ، ولم نبرز كلمة « باب » اتساقاً مع ما تقدم .

(٢) أى يخصصه أى يجعله خاصاً . انظر : المعجم الوسيط ومختار الصحاح .

(٣) إنكار هذا النقل عن ابن عباس لم يورده البصرى فى المعتمد ، ١ : ٢٦١ واقتصر على قوله : « وحكى عن ابن عباس أنه قال : إن الاستثناء المنفصل يخص الكلام ويكون استثناء » . وفى مختار الصحاح : ديَّنه تديناً وكَلَه إلى دينه .

والفقه فيه أن الاستثناء جزء من الكلام ، وجزء الكلام وبعضه لا يكون له حكم ، كالشرط والخبر والاسم : فإنه إذا انفرد كان لغواً .

فإن قيل : لو اقترن به بيان يصير مفيداً ، بأن يستثنى بعد الكلام بشهر ، ويقول : « هذا راجع إلى الكلام الفلانى » – قلنا : هذا استعمال لم يستعمله أهل اللغة ، فلا يجوز ، مع أنه متكلم بلغتهم ، وإذا لم يصح لم يتعلق به حكم ، لأن الشرع علق الأحكام بكلام تعارفه أهل اللغة ، وأهل اللغة لم يتعارفوا الاستثناء بعد الكلام بشهر ، كما لم يتعارفوا استعمال الشرط والخبر المبتدأ بعد شهر(١) .

والمخالف احتج وقال : أجمعنا على أنه يجوز النسخ وسائر أدلة التخصيص منفصلاً – فكذا الاستثناء ، لأن الكل سواء فى الدلالة على أن ما تناوله غير مراد بالكلام الأول – قلنا : هذا باطل بالشرط .

ثم الفرق بين الاستثناء والنسخ وأدلة التخصيص ، ما ذكرنا : أن النسخ وأدلة التخصيص مفيد عند الانفصال ، والاستثناء غير مفيد بل هو بعض الكلام – والله تعالى أعلم بالصواب . /

(ي) باب فى استثناء خلاف الجنس : ١/٦٩

جوّزه قوم ، وقالوا : هو استثناء حقيقة ، كاستثناء الجنس .

ونحن نمنع من ذلك إلا بطريق المجاز والإضمار ، على ما نذكره(٢) .

---

(١) قال البصرى فى المعتمد ، ١ : ٢٦١ : « .. حتى إذا قال الرجل لامرأته « أنت طالق ثلاثاً » ثم قال بعد شهر « إلا أن تدخلى الدار » فإنها لا تطلق إن دخلت الدار ... » . انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، ٢ : ٧٥ .

(٢) قال الكلوذانى فى التمهيد ، ٢ : ٨٥ رقم ٥٩٢ : « وقال بعضهم (يصح ويكون) حقيقة وهو قول أصحاب أبى حنيفة ومالك وجماعة من المتكلمين » . وقال محققه فى الهامش ٥ : « وكذلك لم أعثر على المسألة فى كتب الحنفية » . فها هى هنا . وجزاه الله خيراً .

والدلالة على ذلك ما ذكرنا أن من حق الاستثناء أن يخرج من اللفظ ما لولاه لدخل فيه ، وهو ما تناوله اللفظ . فالمستثنى إذا كان بخلاف الجنس لم يتناوله اللفظ فكيف يكون استثناء ؟ ولأن الاستثناء بعض الكلام ، وهو مع المستثنى منه أحد اسمى الباقى ، فقولنا : « عشرة إلا درهم » اسم تسعة ، وهذا لا يكون إلا عند التجانس .

وأما المخالف – فقد احتج بالاستعمال فى كلام الله تعالى وفى لسان العرب .

أما فى كلام الله فقوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهم أجْمَعُونَ * إِلَّا إبْليسَ ... ﴾[1] ، وإنه ليس من جملة الملائكة ، وقوله : ﴿ لا يَسْمَعُونَ فيها لَغْواً ولا تَأْثِيماً * إِلَّا قِيلاً سَلاماً سَلاماً ﴾[2] .

وأما الاستعمال فى لسان العرب فقول الشاعر :

وقفتُ فيها أُصيلَالاً أُسائلُها ... أعيتْ جواباً وما بالرَّبْعِ من أحَدِ
إلَّا أَوَارِيَّ لأْياً ما أُبيِّنُها ... والنُّؤْى كالحوض بالمظلومة الجَلَدِ[3]

والأَوَارِيّ[4] ليس من أحد[5] .

---

(١) سورة الحجر : ٣٠ – ٣١ ، وسورة ص : ٧٣ – ٧٤ . وفى القرآن الكريم فى سورة الكهف : ٥٠ : ﴿ وإذْ قُلنا للمَلائكةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسجَدُوا إِلَّا إبْليسَ كان مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أمْرِ ربِّه ... ﴾ .

(٢) سورة الواقعة : ٢٥ – ٢٦ .

(٣ – ٥) الأَوَارِيّ جمع الآرى وهو محبس الدابة . وفى المعتمد ، ١ : ٢٦٢ : « ولا يقال للأوارى « أحد » إلا أن ذلك مجاز .

هذان البيتان من قصيدة النابغة الذبيانى (زياد بن معاوية بن ضباب – ٦٠٢ م) يمدح النعمان . والبيت الأول منهما من شواهد سيبويه . وقوله : « أصيلالا » أصله « أصيلان » بالنون فأبدل النون لاماً . وهو إبدال غير قياسى . والأصيلان تصغير أُصلان الذى هو جمع أصيل . والأصيل الوقت قبيل غروب الشمس . وأعيت عجزت وضعفت . والربع الدار بعينها حيث كانت . والأَوَارِيّ واحدها آرى : الآخية تشد بها الدابة (أى محبس الدابة) . =

....

= واللأى الشدة والجهد . والنُّؤى حفرة تُجعل حول الخيمة لئلا يصلها الماء . والمظلومة الأرض التى حفر فيها حوض ولم تستحق ذلك . والجَلَد الأرض الغليظة الصلبة ..

ومطلع القصيدة :

يا دارَ ميَّةَ بالعلياءِ فالسَّنَد أقوت وطال عليها سالفُ الأبَدِ

وميَّة امرأة . والعلياء مكان مرتفع من الأرض . والسَّند ما قابلك من الوادى وعلا من السفح . أقوت خلت من أهلها . السالف الماضى الأبد الدهر . وفى البيت التفات من المخاطب إلى الغائب .

ومعنى ذلك أنه وقف بدار مية عشيًّا وقد ارتحل أهلها يسألها عنهم فلم تجبه لأن المنازل خلت من سكانها وبقى من آثارهم المكان الذى تُشد إليه الدابة والحفرة التى حول الخيمة والتى تشبه الحوض فى الأرض الغليظة .

(انظر : ديوان النابغة الذبيانى ، تحقيق وشرح كرم البستانى ، دار صادر ببيروت ، ص ٣٠ . وكتاب معانى الحروف للرمانى تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبى ، دار نهضة مصر بالقاهرة ، ص ٩٧ . وابن قتيبة ، خزانة الأدب ، طبعة دار الثقافة ، ١ : ٢٨٧ . ونهاية الأرب ، ٣ : ٦٢ . والكلوذانى ، التمهيد ، جـ ٢ ص ٨٨ — ٨٩ والهامش ٨ منها ، تحقيق الدكتور مفيد محمد عماشة) .

وفى ميزان الأصول للسمرقندى (ص ٣١٤) ، والتمهيد للكلوذانى ، ٢ : ٨٨ فى هذا الموضع أيضاً :

وبلدةٌ ليس بها أنيسُ إلّا اليَعافيرُ وإلّا العِيسُ

وهذا البيت نُسب إلى « جِران العَوْد » واسمه « العامر بن الحارث » أو « المستورِد » والذى فى ديوانه :

الذئبُ أو ذو لِبَدٍ هَمُوسُ بَسابساً ليس به أنيسُ
إلّا اليَعافيرُ وإلّا العِيسُ وبقَرٌ مُلمَّعٌ كُنُوسُ

وذو لبد يعنى الأسد . وهموس خفيف الوطء . والبسابس جمع بسبس وهو القفر . =

والجواب :

أما الآية الأولى – فقد قيل إن إبليس من جملة الملائكة[١] ، فكان استثناء من الجنس .

والثانى – إن ذلك بطريق المجاز .

وهو الجواب عن التعليق بالآية الثانية[٢] : إنه مجاز عن كلمة « لكن » وتقديره : لا يسمعون فيها لغواً لكن سلاماً .

وجواب آخر عن كل هذه الاستعمالات : إن هذا النوع من الاستثناء يخرج من معنى الكلام ، ولا بد من إضمار شيء فيه ، إما فى المستثنى أو فى المستثنى منه . أما الإضمار فى المستثنى ، فقول القائل : « لفلان عليَّ عشرة دراهم إلا ثوباً »[٣] تقديره « إلا قيمة ثوب » . وأما الإضمار فى المستثنى منه ، ففيما ذكر من المواضع ، كقوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ الملائكةُ كلُّهم أجْمَعُونَ * إلَّا إبْلِيسَ ... ﴾[٤] تقديره : الملائكة ومن أُمر بالسجود / إلا إبليس . ٢/٦٩

= واليعافير جمع يعفور بفتح الياء وضمها الظبى فى لون التراب . والعيس بالكسر جمع أعْيَس وعيساء الإبل البيض يخالط بياضها شيء من الشقرة واحدها أعْيَس . وقيل : هى كرائم الإبل . وكُنُوس وكُنَّس جمع كِناس وهو بيت الظبى فى الشجر يستتر فيه .

(راجع : ديوان جِران العَوْد ، طبع دار الكتب المصرية ، ١٣٥٠ هـ – ١٩٣١ م .

(١) تقدم قوله تعالى : ﴿ إلَّا إبليسَ كان مِنَ الجِنِّ فَفَسقَ عنْ أمْرِ ربِّه ... ﴾ سورة الكهف : ٥٠ . راجع الهامش ١ ص ٢١٢ .

(٢) عَلَّق الرجل على كلام غيره تعقبه بنقد أو بيان أو تكميل أو تصحيح أو استنباط (المعجم الوسيط) . وتعلَّقه أيضاً بمعنى علَّقه تعليقاً (مختار الصحاح) . ولعل الأقرب كلمة « التعلق » . وراجع الآية الثانية ص ٢١٢ فيما تقدم .

(٣) فى الأصل كذا : « إلا ثوب » .

(٤) راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٢١٢ .

وقوله تعالى : ﴿ لا يَسْمَعُونَ فيها لَغْواً ... إلَّا قِيلاً سَلاماً ... ﴾[١] : تقديره لغواً ولا مسموعاً إلا سلاماً . وقول القائل : « وما بالربع من أحد إلا أُوَارِىّ »[٢] تقديره : من أحد ولا أثر إلا أُوَارِىّ . فأما بدون الإضمار فلا يكون استثناء – والله أعلم .

(جـ) باب فى استثناء الأكثر من الأقل :

لا يجوز استثناء الكل من الكل ، فلو قال : « لفلان علىَّ عشرة إلا عشرة » يلزمه عشرة .

واختلفوا فى استثناء الأكثر من الجملة :

[فـ] جوزه قوم ، وأنكره الآخرون .

والآخر هو التفصيل :

– إن عنى بهذا الجواز الحُسْن المطلق ، فنقول : هذا لا يحسن ، لأنه مخالف لاستعمال العرب فى الغالب ، مع أنه متكلم بلغتهم ، فإنـ [ـه] لم ينقل من أهل اللغة الاستثناء على هذا الوجه ، بل يستقبحون قول القائل : « رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين » ويقولون : « هلَّا قلت : رأيت واحداً » . بل نقل عن كثير من أهل اللغة أنه لا يستحسن استثناء عَقْد[٣] صحيح ، بأن يقول : « عندى مائة إلا عشرة دراهم » – بل « مائة إلا خمسة » و « عشرة إلا دانقاً[٤] » .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٢١٢ الآية كاملة .

(٢) راجع فيما تقدم ص ٢١٢ كامل القول .

(٣) فى الأصل كذا : « عَقْد » . و « العَقْد » من الأعداد : العشرة والعشرين إلى التسعين (المعجم الوسيط) .

(٤) فى الأصل كذا : « دانق » . والدانق سدس الدرهم – المعجم الوسيط .

كما قال تعالى : ﴿ فَلَبِثَ فِيهِم أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً ﴾[١] فلو بلغ المائة لقال : لبث فيهم تسعمائة عام .

– وإن عنى به وقوعه كلاماً مفهوماً يتعلق الحكم المختص بالاستثناء به ، فنقول : هو جائز : لأن الاستثناء على هذا الوجه مفهم للغرض ، لأنه يفهم السامع من غير تأمل أنه يريد هذا القدر ، والمقصود من الكلام هو الإفهام ، فمتى كان مفهوماً جاز التكلم به . ولأن الاستثناء يخرج من اللفظ ما تناوله اللفظ ، فكان إخراجه استثناء على موجب اللغة ، فجاز التكلم به إلا أن يمنع منه مانع .

فإن قيل : المانع من ذلك أن أهل اللغة لم يستعملوا [ذلك] . أو لأن الحكمة تمنع من ذلك ، لأن الغرض من الاستثناء فى أصل الوضع إما الاختصار أو الاستدراك : أما الاستدراك فهو أن يكون لرجل على رجل تسعة دراهم فأراد أن يقرَّ له بها فأقرَّ بعشرة ثم ذكر فى الحال أن له عليه تسعة ، فيستدرك ذلك
١/٧٠ بالاستثناء . وأما الاختصار فهو أن الرجل يستطيل ويستقل / [نحو] أن يقول : « لفلان علىَّ تسعة دراهم وخمسة دوانيق » فيقول : « له علىَّ عشرة دراهم إلا دانقاً »[٢] . ومتى كان الغرض من الاستثناء هذا ، ولم يتحقق هنا ، لأنه ليس من الاختصار أن يقول : « لفلان علىَّ ألف درهم إلا تسعمائة وتسعة وتسعين[٣] درهماً » . وكذلك الاستدراك ، لأن العادة لم تجر فيما بين الناس أن يكون على الرجل درهم ويقر أن عليه ألف درهم [ثم يستدرك][٤] – ومتى لم يحصل

---

(١) سورة العنكبوت : ١٤ .

(٢) فى الأصل : « إلا دانق » . وعبارة البصرى فى المعتمد ، ١ : ٢٦٣ : « وأما الاختصار فنحو أن يستطيل الإنسان أن يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق ، فيقر بعشرة دراهم إلا دانقاً » . وتقدم فى الهامش ٤ من الصفحة السابقة مقدار الدانق .

(٣) فى الأصل : « وتسعون » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٦٣ : « وتسعون » . وفى التمهيد ، ٢ : ٨٢ : « وتسعين » .

(٤) فى المعتمد ، ١ : ٢٦٤ : « ... ثم يذكر فى الحال أن عليه درهماً فيستدرك ذلك بالاستثناء » .

ما هو الغرض من الاستثناء لا يصح التكلم به .

[والجواب :]

أما الأول – [فـ] لا يمتنع أن يكون أصلاً ثابتاً ، ولم يُنقل إلينا ، لأن الحاجة لا تكاد تدعو إليه . أو فعلاً[١] نادراً ، فلم ينقل إلينا لندرته .

وأما الثانى – قلنا : نسلم نحن أن الأكثر والأغلب ما ذكرتم ، فلا جرم بقَّينا[٢] الحُسْن[٣] على قضية الغالب والظاهر . ولكن لا يمتنع خلافه ، فإنه يجوز أن يكون عليه ألف درهم ، فيقضى منها تسعمائة وتسعة وتسعين درهماً ، ثم نسى فأراد أن يقر بالألف ، ثم ذكر القضاء فيستدرك بالاستثناء . وقد يجوز أن يكون لخالد عليه ألف درهم ولزيد عليه درهم فأراد أن يقر لخالد بالألف فسبق على لسانه اسم زيد فيستدرك ذلك بالاستثناء ، وإذا جاز ذلك ، وهو مفهوم فى نفسه ، جاز تعليق الحكم به – والله أعلم .

(د) باب فى الاستثناء [المتعقب[٤] كلمات] معطوفة بعضها على بعض – [هل] ينصرف إلى ما يليه أو إلى جميع ما تقدم ؟ :

قال بعضهم : ينصرف إلى ما يليه ، دون ما تقدم – وقيل : هو قول أصحابنا .

---

(١) فى الأصل كذا : « فعل » .
(٢) بقَّاه تبقية وأبقاه وتبقاه كله بمعنى – مختار الصحاح .
(٣) فى الأصل كذا : « الجنس » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٦٤ : « وإذا لم يمنع من هذا الاستثناء مانع ، صح حسنه » .
(٤) كذا أو نحوه فى كتب الأصول . ففى ابن الحاجب (ص ٩٢) : « إذا تعقب الاستثناء جملاً متعاقبة بالواو .. » . وفى غيره : « الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض » – « إذا تعقب الاستثناء جملاً عطف بعضها على بعض بالواو ونحوه » – « الاستثناء إذا وقع بعد جمل معطوف بعضها على بعض » – « الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء ... » . انظر مثلاً : السرخسى ، الأصول ، ٢ : ٤٤ . والآمدى ، الإحكام ، ٢ : ٣٠٠ . والسمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٣١٦ .
=

وقال بعضهم : ينصرف إلى جميع ما تقدم - وقيل : هو قول الشافعى رحمه الله .

واتفقوا أن فى الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى ينصرف إلى جميع ما تقدم .

والمذهب الصحيح أنه :

- إن لم يضمر فى المذكور الثانى شيئاً مما فى الأول ، يرجع الاستثناء إلى ما يليه .

- وإن أضمر فى الثانى شيئاً مما فى الأول ، إما الاسم أو الحكم ، ينصرف إلى جميع ما تقدم .

٢/٧٠ مثال ما لم يضمر فى الثانى شيئاً مما / فى الأول ، [فـ] يُرجع الاستثناء إلى ما يليه ، قوله : « اضرب بنى تميم وأكرم بنى ربيعة إلا الطوال منهم » .

ومثال ما أضمر فى الثانى شيئاً مما هو مذكور فى الأول : قول القائل : « اضرب بنى تميم واستأجرهم إلا الطوال منهم » أو يقول : « أكرم بنى تميم وبنى ربيعة إلا الطوال منهم » .

ولو قال : « أكرم ربيعة وسلم على ربيعة » فهذا إن لم يضمر فى الثانى شيئاً مما فى الأول ، فهو مثل ما إذا أضمر ، لأن الحكمين جمعهما غرض واحد ، وهو إعظام بنى ربيعة ، فصار كحكم واحد .

أما الدلالة على عدم رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم فى القسم الأول - [فـ] هو أنه لما عدل عن كلام مستقل إلى كلام مستقل ، عرفنا أنه استوفى غرضه بالكلام الأول ، كما إذا سكت . بل لا شيء أدل[1] على استيفاء الغرض

= وتَعقَّب تتبَّع (المعجم الوسيط) . وفى الأصل كلمتان غير مقروءتين كذا : « فى الاستثنا المرند من بكلمات » . وفى الهامش : « الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ... » .

(١) دل عليه وإليه دلالة أرشد وأدل عليه بالطريق عرفه فهو يُدل - المعجم الوسيط .

بالكلام من العدول عنه إلى كلام مستقل[١] . ومتى استوف غرضه بالكلام ، [فـ] لو[٢] قلنا يرجع الاستثناء إليه لا ننقض قولنا : إنه استوفى غرضه به .

وأما الدلالة على رجوع الاستثناء إلى الكل فى القسم الثانى – وهو ما إذا قال : « اضرب بنى تميم واستأجرهم » عرفنا أنه لم يستوف غرضه بالكلام الأول حيث عاد إليه وأضاف إلى ذلك الاسم حكماً . وكذلك إذا قال : « أكرم بنى تميم وبنى ربيعة » : عرفنا أنه لم يستوف غرضه بالكلام الأول حيث عادِ إليه وعدَّى حكمه إلى اسم آخر .

وإذا ثبت هذا ، صار الكلامان [ككلام واحد وذلك] يرجع إلى حرف العطف[٣] ، ومع أنه لم يعدل عن الأول ككلام واحد ، فيرجع الاستثناء إلى الكل ، بخلاف ما إذا ميَّز[٤] ، لأنه لا يمكن أن يجعل الكلامان ككلام واحد ، لانعدام حرف العطف – دل عليه : أن فى الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى ،

---

(١) فى الأصل كذا : « فى المعدول إلى كلام مستقل » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٦٥ : « لأنه لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى قصة أخرى ونوع آخر . وفى رجوع الاستثناء إليه نقض للقول بأن « المتكلم قد استوفى غرضه منه » .

(٢) فى الأصل : « ولو » .

(٣ – ٤) قال صاحب المعتمد ، ١ : ٢٦٧ : « فالدلالة على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم ، إذا لم يكن بعضه إضراباً عن البعض ، أن القائل إذا قال لغيره : « سلم على بنى تميم واستأجرهم » علمنا أن غرضه من الكلام الأول لم يتم ، وأنه لم يضرب عنه ، لأنه قد أعلمه فى الكلام الثانى . ألا ترى أنه قد أضاف إلى الاسم حكماً آخر ؟ وكذلك إذا قال : « سلم على بنى تميم وربيعة » لأنه قد عَدَّى ذلك الحكم إلى اسم آخر ، فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملة الواحدة ، فرجع الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة ، ويفارق ذلك إذا تميز كل واحد من الكلامين من الآخر » .

ينصرف[1] إلى جميع ما تقدم بالإجماع ، لما ذكرنا من المعنى : أنه لم يعدل من كلام مستقل إلى كلام مستقل – فكذا هذا .

فإن قيل : إنما يرجع الشرط إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأن الشرط وإن تأخر
١/٧١ عن الكلام ، فهو فى حكم / المتقدم عليه ، لوجوب تقدم الشرط على الجزاء ، فإن الإنسان إذا قال : « أكرم بنى تميم وربيعة إن دخلوا الدار » معناه . إن دخل بنو تميم وربيعة الدار فأكرمهم ، ولو قال ذلك تعلق الكل بالشرط ، فكذا إذا تأخر .

وكذا الاستثناء بمشيئة الله تعالى ، لأن لفظه لفظ الشرط فألحق به – وليس كذلك الاستثناء : فإنه لا يجب تقديمه على الكلام – قلنا : يمكن تقديم الشرط على المذكور الأخير ، فيصير كأنه قال : « أكرم بنى تميم وإن دخل بنو ربيعة الدار هم فأكرمهم » فيجعل مقدماً على الجزاء ، وإن رجع إلى ما يليه ، ومع هذا انصرف إلى الكل – علم أن المعنى ما ذكرنا .

وقد استدل بعضهم وقال بأن الكلامين مع حرف العطف ككلام واحد ، لأن الواو للعطف وأنه فى الأسماء المختلفة يجرى مجرى واو الجمع فى الأسماء المتفقة . ولو قال : « جاءنى الزيدون إلا الطوال منهم » رجع الاستثناء إلى الكل ، فكذا إذا قال : « جاءنى بنو تميم وبنو ربيعة إلا الطوال منهم » .

إلا أن لقائل أن يقول : إن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع فى اشتراك الاسمين . أما أن يجرى مجرى ذلك فى أن يجعل الكلامين ككلام واحد حتى يتعلق الاستثناء بالكل ، فمن أين ؟ ألا ترى أن واو العطف لا تخرجهما عن كونهما جملتين حقيقة . ثم هذا ينتقض بالجملتين التامتين بأن يقول : « أكرم بنى ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال منهم » رجع الاستثناء إلى ما يليه وإن وجد

---

(١) فى الأصل : « فيصرف » وتقدم فى أول الباب « ينصرف » . وفى المعتمد ، ١ : ٢٦٧ : « ... فكما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم ، فكذلك لفظ الاستثناء ... » .

واو العطف ثم لم يجعلهما ككلام واحد . ثم الوجه فى ذلك أنه يجعل ككلام واحد فى حق الاستثناء : أن يذكر واو العطف ولا يعدل المتكلم عن كلام مستقل إلى كلام مستقل ، أما إذا عدل فلا ، لما ذكرنا .

وقد استدل بعضهم بأن قال : أجمعنا أنه لو أخر الأمر بأن قال : « بنو تميم وبنو ربيعة / أكرمهم إلا الطوال منهم » رجع الاستثناء إلى الكل ، فكذلك إذا قدم الأمر . ٢/٧١

إلا أن لقائل أن يقول : قوله « أكرمهم » كناية عن الكل ، وهو اسم للفريقين ، فإذا اتصل به الاستثناء أوجب إخراج البعض عن الفريقين ، كما لو قال : « أكرم العرب إلا الطوال منهم » : يقتضى إخراج بعض العرب ، فكذا هذا – ولا يقال كذلك إذا قدم الأمر ، لأن هناك الاستثناء اتصل ببنى ربيعة ، وهذا ليس باسم الفريقين حتى يقتضى إخراج البعض من الفريقين ، فاقتصر الاستثناء على بنى ربيعة .

وأما من ذهب إلى أنه يرجع إلى ما يليه فى القسم الثانى فلأن الاستثناء إنما يجب تعليقه بغيره ، ضرورة أنه لا يستقل بنفسه ، إذ لو كان مستقلاً بنفسه فى الإفادة ، لا يجب تعليقه بغير[ه][1] ، فإذا تعلق بما يليه ، صار مستقلاً فى الإفادة مع ما يليه ، فلا ضرورة إلى تعليقه بما تقدم ، لأن كل كلام يستقل بنفسه لا يجوز صرفه إلى غيره .

والجواب :

ما ذكرتم يقتضى منع رجوع الاستثناء إلى ما تقدم ، لكن لا يستقل .

---

(١) هنا عبارة « ضرورة أن لا يستقل بنفسه ، إذ لو كان مستقلاً بنفسه فى الإفادة لا يجب تعليقه بغيره » وظاهر أنها مكررة . وعبارة المعتمد ، ١ : ٢٦٩ : « أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، وجب تعليقه بغيره ليستقل ولو استقل بنفسه ، لم يجب تعليقه بغيره . ولا شبهة فى وجوب تعليقه بما يليه . وبهذا القدر يستقل ويفيد . فتعليقه بما زاد على ذلك يجرى مجرى تعليق الكلام المستقل بغيره ، لا من ضرورة » .

أما لا يقتضى منع رجوعه إلى ما تقدم بسبب آخر ويجوز أن يكون للحكم الواحد سبب وأسباب فيثبت الحكم لوجود سبب مع فقد ما عداه من الأسباب ، فهنا إن عدم سبب وهو الاستقلال ، فلم قلتم بأنه لم يوجد سبب آخر يقتضى رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم ذكره ، وأن لا يدخله الاستقلال بصرفه إلى ما يليه ؟

فإن قال : هناك وجد معنى آخر وراء الاستقلال يقتضى رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم وهو ما ذكرنا : أن الكلامين مع حرف العطف ، ومع أنه لم يعدل عن كلام مستقل إلى كلام مستقل ، ككلام واحد ، فيتعلق الاستثناء بالكل .

١/٧٢ ووجه آخر / لهم : الاستدلال بالاستثناء من الاستثناء ينصرف إلى ما يليه ، حتى لو قال : « لفلان علىَّ عشرة إلا ثلاثة إلا درهم » ينصرف الاستثناء إلى ما يليه حتى يلزمه ثمانية دراهم ، والمعنى فيه أنه لا يفتقر فى الاستقلال إلى أكثر مما يليه ، وهذا المعنى موجود فى الاستثناء عقيب الجملة .

والجواب :

أن الاستثناء الثانى غير متصل بالكلام الأول ، لأنه متصل بالاستثناء الأول ، وليس بين الاستثناء وبين الكلام ما يجعلهما ككلام واحد ، من حرف عطف وغيره ، فبقى الاستثناء الثانى منفصلاً عن الكلام الأول ، فلذلك لم يرجع إليه ، بخلاف قوله : « أكرم بنى تميم وربيعة إلا الطوال منهم » على ما مرَّ .

فإن قيل : هلا جعلتم الاستثناء كاستثناء واحد ، حتى يتعلق بالكل ، فيكون المستثنى أربعة ؟ قلنا : فى جعل الاستثناءين واحداً عطف الثانى على الأول ، حتى يصير كأنه قال : « علىَّ عشرة إلا ثلاثة وإلا درهم » ، ولم يوجد حرف العطف هنا ، ولا حاجة إلى التقدير ، لأن الكلام صحيح بدونه[1] – والله أعلم .

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٢٦٤ وما بعدها . والتمهيد ، ٢ : ٩١ وما بعدها .

[ب]

تخصيص العام بالأدلة المنفصلة(١)

اعلم أن الأدلة المنفصلة هى : دلالة العقل ، والكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة .

[١ – العقل]

أما دلالة [العقل] – مما يخص به الكتاب والسنة – فإنا نحكم بخروج الصبى والمجنون من أن يكونا مرادين بكلام الله تعالى وخطابه وخطاب الرسول ، فى الحال ، بالعبادات . ولا نحكم بخروجهما عنه إذا كمل عقلهما ، لأن دليل العقل يفصل بين الحالين ، ولا شبهة فى خروجهما عن كونهما مرادين بالخطاب .

واختلفوا فى خروجهما بدليل العقل :

فمنهم من منع ذلك وقال بأن دليل العقل متقدم على عموم الكتاب والسنة ، والتخصيص لا يثبت / بدليل متقدم ، كما فى الاستثناء والشرط والنسخ . ٢/٧٢

وإنا نقول بأن دليل التخصيص ما يتوصل به إلى العلم بخروج بعض ما تناوله اللفظ عنه ، وبالعقل يتوصل إلى العلم بخروج بعض ما تناوله الخطاب عنه ، لأنا نعرف بعقولنا قبح إرادة فهم المراد بالخطاب ممن(٢) لا يتمكن من الفهم ، إما لكونه سفهاً أو لكونه تكليف ما ليس فى الوسع .

---

(١) تقدم أن ما يعلم به تخصيص العام نوعان : أحدهما متصل به والآخر منفصل عنه (ص ٢٠٧) . وقد تقدم الكلام على المتصل به : الصفة – الغاية – الشرط – الاستثناء (٢٠٧ – ٢٢٢) وآن الأوان للكلام على التخصيص بالمنفصل . ويلاحظ أنه لم يجعل « تخصيص العام بالأدلة المتصلة » باباً كما فعل هنا . لذلك أثبتنا ما نجده هنا دون ترقيم اكتفاء بترقيم الأول بـ « أ » والثانى بـ « ب » . وآثرنا أن نحذف هنا « باب فى » للاتساق .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٢٧٣ . وفى الأصل كذا : « بمن » .

إذا ثبت هذا – نقول : الصبى والمجنون لا يتمكنان من فهم المراد بالخطاب ، فعرفنا بعقولنا خروجهما عن عمومات الكتاب والسنة .

فإن قيل : نسلم بأن بالعقل نعرف خروجهما من أن يكونا مرادين بالخطاب ، لكن لا نسلم أن التخصيص ثابت به – قلنا : لا نعنى بكون الشيء مخصِّصاً إلا أن يكون دليلاً على خروج بعض ما تناوله الخطاب عنه ، فإذا سلمتم ذلك فقد وافقتمونا فى المعنى وخالفتمونا فى العبارة ، ولا تعويل على العبارة .

فإن قيل : هلا قلتم : إن دليل العقل دليل بشرط أن لا يعارضه عموم الكتاب ، فإذا عارضه عموم الكتاب [فـ] لا يكون دليلاً – قلنا : دليل العقل مطلق فى نهى تكليف ما ليس فى الوسع وإرادة السفه[1] ، ولا يقف وجه الدلالة على أمر آخر ، فلا يختلف بين ما[2] إذا عارضه عموم الكتاب أو لم يعارضه ، فكان دليلاً على الإطلاق ، وعموم الكتاب والسنة يحتمل التخصيص ، وكان تخصيصه بدليل العقل ، وهو لا يحتمل التخصيص ، أَوْلى – والله أعلم .

[٢ – الكتاب]

(أ) وأما تخصيص الكتاب بالكتاب – [فـ] أنكره قوم ، وجوزناه .

والدليل على جوازه – ما ذكرنا أن المعنى من التخصيص أن يدل على إرادة بعض ما تناوله العام . ولما جاز أن يريد الله تعالى ، بخطابه العام ، بعض ما تناوله ، جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب ، فنعقل ذلك – دل على جواز وجوده ، فإن الله تعالى خص قوله تعالى : ﴿ والَّذينَ يَتوفَّوْنَ مِنكم ويَذَرُونَ

---

(١) فى الأصل كذا : « السنة » راجع ما تقدم قبل سطور من قوله : « .. إما لكونه سفهاً أو لكونه تكليف ما ليس فى الوسع » .

(٢) فى الأصل كذا : « بينما » .

أزواجاً يَتربَّصْنَ بأنْفُسِهنَّ أربعةَ أشْهرٍ / وعَشْراً ﴾(١) بقوله تعالى : ﴿ وأُولاتُ ١/٧٣
الأحْمالِ أجَلُهُنَّ أنْ يَضعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾(٢) ، وخص قوله تعالى : ﴿ ولا تَنْكِحُوا
المُشْرِكاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ ﴾(٣) بقوله : ﴿ والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذين أُوتُوا
الكِتابَ ﴾(٤) ، وخص قوله تعالى : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾(٥) بقوله : ﴿ حتَّى
يُعْطُوا الجِزْيةَ ﴾(٦) .

والمخالف احتج بقوله تعالى : ﴿ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم ﴾(٧) : فوَّض البيان إلى الرسول ، فلا يقع ذلك إلا بقوله .

والجواب :

هذا تخصيص بالاسم ، وذا لا يدل على نفى الحكم عما عداه ، على ما مرَّ . ويعارضه قوله تعالى : ﴿ تِبْياناً لِكلِّ شَىْءٍ ﴾(٨) وقوله تعالى : ﴿ ما فرَّطْنا فى الكِتابِ مِنْ شىْءٍ ﴾(٩) ، ولأن تلاوة النبى عليه السلام آية التخصيص بيان منه للتخصيص ، والآية لا تقتضى إلا ذلك - والله أعلم .

• • •

(١) سورة البقرة : ٢٣٤ .

(٢) سورة الطلاق : ٤ .

(٣) سورة البقرة : ٢٢١ .

(٤) سورة المائدة : ٥ .

(٥) سورة التوبة: ٥ - ﴿ فإذا انْسَلخَ الأشْهرُ الحُرُمُ فاقْتُلوا المُشْرِكينَ حيثُ وَجدْتُموهُم ﴾ . وفى الأصل : « اقتلوا » .

(٦) سورة التوبة : ٢٩ - ﴿ حتَّى يُعْطُوا الجِزْيةَ عَنْ يَدٍ وهُم صَاغِرُونَ ﴾ .

(٧) سورة النحل : ٤٤ - ﴿ وأنْزَلْنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم ﴾ .

(٨) سورة النحل : ٨٩ - ﴿ ونَزَّلْنا عليكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكلِّ شىْءٍ ﴾ .

(٩) سورة الأنعام : ٣٨ .

(ب) وأما تخصيص السنة بالكتاب – [فـ] أنكره قوم ، وجوزناه .

والدليل عليه ما مرَّ : أن التخصيص بيان أنه أراد بالعام بعض ما تناوله ، ولا يمتنع تعلق المصلحة بأن يبين الله تعالى بكتابه أن النبى عليه السلام أراد بخطابه بعض ما تناوله – دل عليه قوله تعالى : ﴿ تِبْياناً لِكلِّ شَىءٍ ﴾[1] فهو على عمومه ، ما لم يخص . ولأن سنة الاستقبال إلى بيت المقدس نسخت بالكتاب ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرامِ ﴾[2] . وإذا جاز النسخ ، جاز التخصيص بطريق الأَوْلى .

والمخالف احتج بقوله تعالى : ﴿ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم ﴾[3] . والجواب عنه ما مرَّ . ولأن كونه مبيناً لا ينفى أن يأتى بسنة محتاجة إلى البيان ، فتبيَّن بسنة أخرى ، أو [بـ] كتاب الله تعالى .

واحتج أيضاً بقوله عليه السلام : « سنَّتى تقضى على القرآن والقرآن لا يقضى على سنتى » ، والجواب أنه قال ذلك على الأعم والأغلب ، لأن القرآن فى أغلب الأحوال يحتاج فيه إلى بيان الرسول عليه السلام فى عموماته ومجملاته ، وقلما تحتاج السنة إلى ذلك .

• • •

[٣ – السنة]

٢/٧٣ (أ) وأما تخصيص الكتاب بالسنة – فجائز إذا / استويا فى إيجاب العلم والعمل ، لأنه لما جاز أن تدلنا السنة على سائر الأحكام ، جاز أن تدلنا على أن الله تعالى أراد بخطابه بعض ما تناوله ، وقد خصَّ النبى عليه السلام قوله تعالى :

---

(١) سورة النحل : ٨٩ . راجع فيما تقدم الهامش ٨ ص ٢٢٥ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٤ ، ١٤٩ و ١٥٠ .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُم ﴾[١] بقوله : ﴿ لا يتوارث أهل ملَّتين شتى ﴾ ، وخصَّ قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ ﴾[٢] بقوله : ﴿ لا قطع فى ثمرٍ ولا كَثَرٍ ﴾[٣] .

• • •

(ب) وأما تخصيص السنة بالسنة – فجائز عند الأكثرين . ومنع قوم من جواز ذلك .

والدلالة على جوازه ، على نحو ما مرَّ ، أنه لا يمتنع تعلق المصلحة به ، فجاز القول به .

دل عليه أنَّا وجدنا سنناً خصت بأخرى ، نحو قوله عليه السلام : « ما سقته السماء ففيه العُشْر » خصَّه بقوله عليه السلام : « ليس فيما دون خمسة أَوْسقٍ[٤] صدقة » . وخص قوله عليه السلام : « فى الرِّقَة[٥] ربعُ العُشر » بهذا الحديث أيضاً . ورُوى عنه أنه : نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ثم رخَّص فى السَّلَم .

---

(١) سورة النساء : ١١ : ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُم للذَّكَرِ مِثْلُ حظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ .

(٢) سورة المائدة : ٣٨ : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهما جَزاءً بما كَسَبَا ﴾ .

(٣) الثمر حَمْل الشجرة . والكَثَرُ جُمَّار النخل أو طلعه (انظر : ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ١٠٥٥ ص ١٩٣ . ومختار الصحاح) . وفى المعتمد ، ١ : ٢٩٣ : « لا قطع فى ثمر ولو كثر » والصحيح « ولا كثر » – راجع ابن حجر المتقدم .

(٤) الوسْق مكيلة معلومة ، وهى ستون صاعاً ، والصاع خمسة أرطال وثلث . أو هو حِمْل البعير أو العربة والسفينة (المعجم الوسيط) .

(٥) الرِّقَة بكسر الراء وتخفيف القاف وهى الفضة الخالصة . فى مائتى درهم ربع العشر أى يجب إخراج ربع عشرها زكاة . والحديث : « .. وفى الرِّقَة ربع العشر ، فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربُّها .. » ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ٤٨٢ ص ٨٣ . والصنعانى ، سبل السلام ، ٢ : ٥٩٥ أواخر رقم ٥٦١ .

والمخالف احتج ، وقال : إن النبى عليه السلام بُعث مبيِّناً فلا يجوز أن تحتاج السنة إلى بيان – والجواب أن كونه مبيناً لا يمنع أن يأتى بسنة محتاجة إلى البيان ، فيبين سنة بسنة أخرى .

• • •

(جـ) – وأما تخصيص الكتاب بالسنة بفعل الرسول عليه السلام – [فقد] وجب أن يعلم أن الخطاب متى ورد عاماً مقتضياً تحريم أشياء ، وقد فعل النبى ﷺ بعض ذلك ، [هل] يدل على تخصيص العام ، أو يحمل على أنه عليه السلام مخصوص بذلك :

قال[١] بعضهم : يدل على تخصيص العام .

وقال بعضهم : يدل على أنه مخصوص به .

والأول – أصح لأن الأصل مساواته لأمته فى الأحكام ، لما نذكره من وجوب التأسى بالنبى ﷺ . وإذا كان الأصل ذلك ، فالإباحة فى حقه تدل على الإباحة فى حق غيره ، وكان فعله فى الدلالة على التخصيص كقوله – فكما جاز تخصيص العام بقوله ، جاز تخصيصه بفعله – دل عليه أنه عليه السلام أمر باتباع أفعاله / ،
١/٧٤ كما أمر باتباع أقواله بقوله : « صلُّوا كما رأيتمونى أصلِّى » ، وقوله عليه السلام : « خُذوا عنى مناسككم » ، والصحابة رضى الله عنهم راجعوا[٢] أفعاله كما راجعوا أقواله – دلَّ أنهما فى بيان الحكم على السواء .

والدليل على جوازه وجوده : فإن النبى عليه السلام خص قوله تعالى : ﴿ الزَّانيةُ والزَّانى فاجْلِدُوا ﴾[٣] برجم ماعز .

---

(١) الظاهر أنها كانت « وقال » ثم شطبت الواو .

(٢) أى رجعوا إليه (راجع المعجم الوسيط) .

(٣) سورة النور : ٢ .

ووجه القول [الثانى] – الأول : أن قوله عليه السلام يدل على الإباحة فى حقه ، لكونه معصوماً ، والإباحة فى حقه لا تدل على الإباحة فى حق غيره ، إذ المصالح تختلف باختلاف الأشخاص . والثانى : إن دل على الإباحة فى حق غيره ظاهراً ، ولكن جواز كونه مخصوصاً ، بخلاف الظاهر ، ثابت ، فلم تكن الإباحة فى حقه محكماً فى الدلالة على الإباحة فى حق غيره ، وظاهر العموم محكم فى التحريم ، فلا يجوز الاعتراض على المحكم بغير المحكم .

والجواب – إن فعله دل على الإباحة فى حقه قطعاً ، ومع قرينة دليل التأسى وسابقة عموم التحريم فى حق الكل ، يدل على الإباحة فى حق غيره ، إذ لو لم يكن مباحاً فى حق غيره وكان مخصوصاً بذلك ، لبين دلالة كونه مخصوصاً ، كيلا يتوهم المكلَّف ، بدلالة التأسى وسابقة عموم التخصيص فى حق الكل ، فكان الظاهر ما ذكرنا . يبقى هذا القدر : أن احتمال كونه مخصوصاً ، بخلاف الظاهر ، ثابت . ولكن هذا لا ينفى الأحكام فى كونه دليلاً . ولو كان ينفيه : فهذا النوع من الاحتمال ، وهو احتمال الخصوص ، ثابت فى العام ، فجاز تخصيصه به . والله أعلم .

• • •

[٤ – الإجماع]

وأما تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع : [فـ] أنكره قوم ، وجوَّزناه .

والدلالة على جوازه أن الإجماع حجة مقطوع بها ، فجاز أن يدل على ذلك ، كما جاز أن يدل على سائر الأحكام .

دل عليه أن الأمة أجمعت على أن حد العبيد نصف حد الأحرار ، وهذا تخصيص لقوله تعالى : ﴿ الزَّانيةُ والزَّانى فاجْلِدُوا كلَّ واحِدٍ منهما مائةَ جَلْدةٍ ﴾(١) ، بالإجماع .

---

(١) سورة النور : ٢ .

٢/٧٤ فإن قيل : هذه الآية خُصصت / بقوله تعالى : ﴿ فَعليهنَّ نِصْفُ ما على المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذابِ ﴾[١] قلنا : هذا لا يصلح مخصصاً للعبد ، لأن المذكور فيه الإماء دون العبيد – دل عليه أنّا خصصنا للعبيد [صدوراً] عن قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُم اللهُ فى أَوْلادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾[٢] بالإجماع .

والمخالف احتج بأن الإجماع يستند إلى القرآن والسنة ، وهو مرفوع[٣] لهما ، فكيف يعترض بالفرع على أصله ؟ .

والجواب – أن الإجماع المخصص لا بد أن يصدر عن كتاب أو سنة ، وإلا فالأمة لايجوز منهم الاجتماع على حكم جزافاً . وكان الاعتراض على العام بذلك الأصل ، لا بنفس الإجماع ، إنما الإجماع دليل عليه ، ولا نعنى بكون الإجماع مخصصاً إلا هذا .

وقالوا : لو جاز التخصيص به ، لجاز النسخ به . والجواب : إن عنيت به أن يقع الإجماع دليلاً على ذلك ، فهو جائز كالتخصيص . وإن عنيت به أن يقع النسخ بنفس الإجماع ، فنحن لا نجوز التخصيص به ، كما لا نجوز النسخ .

• • •

٥٢ – باب فى : بناء العام على الخاص :

اعلم أن النصين إذا وردا وهما كالمتنافيين : أحدهما عام ، والآخر خاص – [فـ] لا يخلو : إما أن يُعرف التاريخ بينهما ، أو لا يُعرف .

(أ) **فإن عرف التاريخ بينهما** – فلا يخلو : إما أن يُعرف اقترانهما ، أو عُرف تراخى أحدهما عن الآخر .

---

(١) سورة النساء : ٢٥ – ﴿ فإذا أُحْصِنَّ فإنْ أَتَيْنَ بفاحشةٍ فَعليْهِنَّ نصفُ ما على المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذابِ ﴾ .

(٢) سورة النساء : ١١ .

(٣) انظر : المعجم الوسيط : مادة « رفع » .

أما الخاص أو العام : إذا عُلم اقتران أحدهما بالآخر ، فنحو أن يقول النبى ﷺ : « اقتلوا الكفار – لا تقتلوا اليهود » أو يقول : « فى الخيل زكاة – ليس فى الذكور من الخيل زكاة » .

والأصل فى ذلك أن نجعل الخاص مخصصاً للعام ومبيناً أن المراد به ما لم يتناوله الخاص ، لأن الخاص أشد تصريحاً مما يتناوله وأقل احتمالاً من العام ، فكان العمل به أوْلى ، ولأن فى اجراء العام على عمومه إلغاء الخاص ، وليس فى العمل بالخاص إلغاء واحد منهما ، فكان أوْلى .

فإن قيل : هلا حملتم قوله عليه السلام « فى الخيل زكاة » على / التطوع ، ١/٧٥
وحملتم قوله : « ليس فى الذكورمن الخيل زكاة » على نفى الوجوب ، ليكون عملاً بهما جميعاً .

قلنا : قوله : « فى الخيل زكاة » يقتضى وجوب الزكاة فى الإناث ، ولو حملناه على التطوع كنا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره بدليل لا يتناول الإناث ، والعدول عن ظاهر اللفظ بلا دليل لا يجوز ، بخلاف التخصيص . وأما إذا أخرجنا الذكور من الخيل عن قوله : « فى الخيل زكاة » ، كنا قد أخرجنا عن اللفظ شيئاً بدليل يقتضيه ، وذلك جائز .

هذا إذا عُلم اقتران أحدهما بالآخر .

أما إذا علم تراخى أحدهما عن الآخر :

– فإن كان الخاص هو المتأخر – فإنه لا يخلو : إما إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو بعده .

فإن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام : [فـ] يجعل بياناً للتخصيص فى قول من أجاز تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب . وفى قول من لم يجوز ذلك : يجعل بياناً للنسخ .

وإن كان بعده : [فـ] يجعل بياناً للنسخ ، لأن تأخير بيان التخصيص عن وقت الحاجة لا يجوز ، فيجعل بياناً للنسخ .

- وإن كان العام هو المتأخر :

قال أصحابنا وجماعة من المتكلمين : يصير العام ناسخاً للخاص .

وقال أصحاب الشافعى : يبنى العام على الخاص ، ويجعل المراد بالعام ما لم يتناوله الخاص ، كما لو اقترن أحدهما بالآخر .

دليلنا فى ذلك - أن العام فى تناوله لآحاد ما دخل تحته ، جرى مجرى خبر خاص يختصه - ألا ترى أنه يصح التمسك به لإثبات الحكم ، كما يصح التمسك بالخاص ، فجرى العام مع الخاص ، فى حق تناوله الخاص ، مجرى الخبرين الخاصين ورداً ، وهما متنافيان : أحدهما متقدم ، والآخر متأخر : [فـ] يصير المتقدم منسوخاً بالمتأخر - كذا هذا .

والمخالف - احتج بوجهين من الكلام :

أحدهما - أن الخبر الخاص ، وهو قوله « لا تقتلوا اليهود » يقتضى المنع من القتل فى عموم الأحوال ، وقوله « اقتلوا الكفار » يقتضى الإباحة فى حالة
٢/٧٥ واحدة / ، والنهى يمنع من الإباحة فى تلك الحالة ، فوقع التعارض ، والخاص أخص باليهود من العام وأقل احتمالاً منه ، وكان العمل به أولى . بخلاف الخبرين الخاصين ، لأن الخاص لا يمكن تخصيصه ، لأنه لا يتناول إلا شيئاً واحداً ، والعام يمكن تخصيصه ، لأنه يتناول أشياء ، فيمكن إخراج جزء منه .

والثانى - أن الخاص مما يُعلم دخول ما تناوله قطعاً ، ودخول ما تناوله الخاص تحت العام مشكوك فيه [إذ] يحتمل أن المراد به وراء ما تناوله الخاص ، والعمل لا يترك بالشك .

والجواب : .

أما الأول – قلنا : العام ، وإن أمكن تخصيصه ، لكن فى تخصيصه إلغاء له ، فيما تناوله الخاص[١] ، أصلاً ، لأنه بقى مستعملاً حال وروده ، وإن كان لا يبقى فى المستقبل ، فكان المصير إلى النسخ أوْلى ، بخلاف ما إذا اقترنا ، لأنه لا يمكن العمل بهما ، والخاص أشد تصريحاً ، فالعمل به أوْلى .

وأما الثانى – قلنا : إن عنيت به أن العام لو انفرد لا يعلم دخول ما تناوله الخاص تحته ، فهذا خلاف الإجماع . وإن عنيت به أنه لا يعلم دخول ما تناوله الخاص تحت العام لأجل الخاص ، فلم قلتم ذلك وهو موضع النزاع ؟ ثم هذا ترك لمذهبكم فإنكم تقطعون بخروج[٢] ما تناوله الخاص عن العام ، ولا تشكون فيه .

هذا الذى ذكرنا إذا عرف التاريخ بينهما .

(ب) أما إذا لم يُعرف التاريخ بينهما :

ففى مذهب الشافعى – يبنى الخاص على العام ، ويجعل المراد بالعام غير ما تناوله الخاص . وهذا مستقيم على أصله ، لأنه ليس للخاص مع العام حالة إلا أن تقارنه أو تتقدمه أو تتراخى عنه ، وقد بان من مذهبه وجوب خروج ما تناوله الخاص عن العام فى الوجوه الثلاثة .

وفى مذهب أصحابنا – يجب القول بالتوقف ، والرجوع إلى غيرهما ، وإلى ما يرجح أحدهما على الآخر .

وهذا مستقيم على أصلنا ، لأن المذهب عندنا أن العام المتأخر ينسخ الخاص ، ويخص بالخاص المقارن والمتأخر . ويجوز أن يكون العام متأخراً / فينسخ الخاص ، ١/٧٦

(١) « فيما تناوله الخاص » وردت فى الهامش تصحيحاً .

(٢) قطع برأيه بتَّ فيه (المعجم الوسيط) . وفى الأصل : « تقطعون على خروج » .

ويجوز أن يكون الخاص متأخراً فيوجب خروج ما تناوله عن العام ، وليس أحدهما أوْلى من الآخر ، فيجب القول بالتوقف .

واحتج المخالف بأشياء :

منها – أن الفقهاء فى أعصارنا يخصُّون أعم الخبرين بأخصهما ، مع فقد علمهم بالتاريخ .

ومنها – أنه لما اشتبه حال الخبرين ولا يُعرف التاريخ بينهما ، يجعل كأنهما وردا معاً ، كالغريقين إذا لم يُعرف التاريخ فى غرقهما يجعل كأنهما غرقا معاً حتى لا يرث أحدهما عن الآخر – فكذا هذا . وإذا جعل كأنهما وردا معاً ، يجعل الخاص مخصصاً للعام ، لما ذكرنا .

ومنها – أن القياس مما يجوز أن يعترض به على العام ، فالخبر الخاص أوْلى ، لأنه أصل القياس .

ومنها – أنه لو لم يخص العام بالخاص لوقع أحد أمرين : إما نسخ الخاص أو إلغاؤهما ، ولا يجوز النسخ مع فقد التاريخ ، وإلغاء كلام الحكيم لا يجوز ، فوجب تخصيص العام بالخاص(١) .

والجواب :

أما الأول – قلنا : هذا على الإطلاق ممنوع – ألا ترى أن عمر(٢) رضى الله عنه لم يخص قوله تعالى : ﴿ وأُمَّهَاتُكمُ اللاتى أرْضَعْنَكُمْ ﴾(٣) بحديث ابن الزبير وهو قوله : « لا تحرِّم الرضعة والرضعتان » .

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٢٨١ .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٢٧٩ : « ابن عمر » . وكذا فى التمهيد ، ٢ : ١٥٧ . مشيراً إلى صحيح مسلم ، ٢ : ١٠٧٤ .

(٣) سورة النساء : ٢٣ – ﴿ حُرِّمتْ عليكُم أُمَّهاتُكمْ وبَناتُكم وأخواتُكم ... وأُمَّهاتُكم اللاتى أرْضَعْنكم وأخواتُكم مِن الرَّضَاعةِ ... ﴾ .

وأما الثانى – فنقول : الأمة ما أجمعت على هذا ، فإن من الصحابة من ورَّث أحدهما عن الآخر . على أن حكم[١] الغريقين حجة عليه ، لأنه لما اشتبه حالهما لم نحكم[٢] بإرث أحدهما عن الآخر ، فكذا إذا اشتبه حال الخبرين : لا يُعترض[٣] بأحدهما على الآخر .

وأما الثالث – قلنا : إن كان القياس على أصل متقدم على العام ، كان العام منافياً له ، فلا يجوز تخصيص العام به ، نحو أن يقول النبى عليه السلام : « لا تبيعوا البُرَّ » ثم يقول : « أحللت لكم بيع جميع الأشياء » : لا يجوز تخصيص العام بعد ذلك بالقياس ، حتى يقاس الأرز على الحنطة ، لأنه قياس على أصل غير متقرر .

أما إذا كان القياس على أصل متقرر ، نحو أن يقول النبى عليه السلام : « لا تبيعوا البُرَّ » ثم يقول : « أحللت لكم بيع ما سوى البُرّ » جاز قياس / الأرز ٢/٧٦
على البُرّ ، وتخصيص العام به . وهذا لا يشبه مسألتنا ، لأن أصل القياس مقرر ، فأما هنا [فـ] الخبر الخاص يحتمل أن يكون منسوخاً بالعام ، ومع احتمال النسخ لا يجوز التخصيص به .

وأما الرابع – قلنا : كما أن النسخ محتاج إلى التاريخ ، فكذلك التخصيص : يحتاج إلى التاريخ ، لأن تخصيص العام بالخاص المتقدم لا يجوز ، لما مرَّ .

وأما قوله : لا يجوز إلغاؤهما – قلنا : إن عنيت به ترك استعمالهما فى أنفسهما والرجوع إلى غيرهما ، أو إلى ما يرجح أحدهما – فلا نأبى[٤] ذلك ، وإنما لا يجوز

---

(١) كذا فى الهامش تصحيحاً « حكم » . وفى المتن : « فعل » .

(٢) لعل الصحيح هكذا . وقد تقرأ « يحكم » لعدم نقط الحرف الأول .

(٣) الحرف الأول غير منقوط فقد تقرأ : « لا نعترض » أيضاً .

(٤) فى الأصل كذا : « فلا ناقى ذلك » . وقد تقرأ بالياء : « فلا يأبى » إذ الحرف الأول غير منقوط . وفى المعتمد ، ١ : ٢٨١ : « وأما إلغاؤهما ، فإن أريد به الرجوع إلى غيرها ، أو إلى ترجيح وتركى استعمالهما بأنفسهما ، فذلك لا يأباه الخصم ويقول : إنما لا يجوز ذلك ... » .

ذلك إذا أمكن العمل بهما ، وهنا لا يمكن العمل بهما ، لأنه ليس حمل الحال فيهما على التخصيص أولى من حمله على النسخ ، فيجب القول بالتوقف .

ثم إذا وجب التوقف والرجوع إلى ما يرجح أحدهما على الآخر ، فقد ذكروا وجوه الترجيح :

ومنها – أن يكون أحدهما متفقاً على استعماله ، والآخر مختلفاً فيه ، كخبر العُشر مع خبر الأوساق[١] .

ومنها – أن يعمل به[٢] معظم الأمة ، ويعيب على من ترك العمل به ، كعيبهم على ابن عباس رضى الله عنه[٣] على ترك العمل بحديث أبى سعيد الخدرى[٤] رضى الله عنه ، ومنعه جريان الربا إلا فى النسيئة[٥] .

ومنها – أن تكون الرواية فى أحدهما أشهر .

---

(١) والأول هو : « ما سقته السماء ففيه العشر » . والثانى : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » . والثانى : (الأوساق) متفق على استعماله . والأول (العشر) مختلف فى استعماله . راجع فيما تقدم ص ٢٢٧ . والمعتمد ، ١ : ٢٨٢ والهامش ٢ منها . وانظر : ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ٤٩٢ ، ٤٩٣ ص ٨٥ . والصنعانى ، سبل السلام ، جـ ٢ ، رقم ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ص ٦٠٨ – ٦١٠ . والمعتمد ، ١ : ٢٨٢ .

(٢) بأحدهما .

(٣) فإنه يقول : « لا ربا إلا فى النسيئة » – المعتمد ، ١ : ٢٨٢ والهامش ٤ منها .

(٤) وهو الحديث المشهور فى الأشياء الستة : الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والملح بالملح والشعير بالشعير والتمر بالتمر ... » راجع ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ٦٩٥ ، ٦٩٦ ص ١٢٥ : الأول عن أبى سعيد الخدرى والثانى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنهما . وراجع نصه فيما تقدم فى الهامش ٣ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(٥) راجع فيما تقدم الهامش ٣ من هذه الصفحة ، والهامش ٤ ص ٢٨٢ جـ ١ من المعتمد .

ومنها – أن يكون أحدهما متضمناً للحكم الشرعى ، وأن يكون أحدهما بياناً للآخر ، كقوله عليه السلام « لا قطع [إلا][1] فى ثمن المِجَنّ »[2] – اتفقوا على كونه بياناً لآية السرقة[3] .

إلا أنا نقول : هذه الوجوه كلها تدل على تأخر أحدهما عن الآخر ، لأنه لو كان متقدماً لما اتفقوا على استعماله ، لأنه يصير منسوخاً بالعام ، ولكان لا يعاب على من ترك العمل به ، ولما كانت الرواية له أشهر . وكونه متضمناً لحكم شرعى يقتضى كونه متأخراً ، لأن حكم العقل مقدم على حكم الشرع . وكذا لولا التقدم لما كان أحدهما بياناً للآخر – والله أعلم .

٥٣ – / باب فى : أن العام إذا دخله الخصوص – هل يصير مجازاً[4] أم لا ؟ ١/٧٧

اختلف الناس فى ذلك .

قال بعضهم : لا يصير مجازاً ، متصلاً كان أو منفصلاً ، لفظاً ومعنى .

[و] قال بعضهم : يصير مجازاً فى الأحوال كلها .

وقال بعضهم : يصير مجازاً فى حال دون حال . واختلفوا فى تفصيله :

---

(١) « إلا » من المعتمد ، ١ : ٢٨٢ ، ٢٩٣ . وفى بلوغ المرام ، رقم ١٠٥٠ ص ١٩٢ : « وعن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قطع فى مِجَنّ ثمنه ثلاثة دراهم » متفق عليه . وانظر : سبل السلام ، ٤ : رقم ١١٤٩ ، ص ١٢٩٦ . وكذا رقم ١١٤٨ ص ١٢٩٣ – ١٢٩٦ .

(٢) المِجَنُّ التُّرس (المعجم الوسيط) .

(٣) ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهما ... ﴾ سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) المجاز من الكلام ما تجاوز ما وضع له من المعنى (المعجم الوسيط) . وانظر : تعريفات الجرجانى . ومعناه هنا أن المتكلم استعمل العام لا فيما وضع له . (انظر ما يلى ، والمعتمد ، ١ : ٢٨٣) .

منهم من قال : إن كان المخصص لفظاً ، لا يصير مجازاً ، متصلاً كان المخصص أو منفصلاً .

ومنهم من قال : لا يصير مجازاً إلا إذا كان متصلاً .

والصحيح المختار أن القرينة المخصصة : إن كانت مستقلة به ، نحو دلالة العقل وقول المتكلم « أردت به البعض الفلانى » ، يصير مجازاً . وإن لم يستقل ، لا يصير مجازاً .

والدليل على ذلك أن القرينة إذا كانت مستقلة ، كان لفظ العموم مستعملاً فى غير ما وضع له ، لأن اللفظ موضوع للكل ، وقد استعمل فى البعض ، وهذا هو المجاز .

فإن قيل : المتكلم ما أراد البعض باللفظ وحده ، بل باللفظ مع القرينة ، فلم يكن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له .

ولئن قلنا إنه [ما] أراد باللفظ وحده ، ولكن لم لا يجوز أن يكون اللفظ مع القرينة موضوعاً للبعض ، ومع فقد القرينة موضوعاً للكل ؟ – قلنا :

أما الأول – فباطل ، لأن فيه رفع المجاز عن الكلام ، بأن يقال فى كل مجاز : إنه ما أراد باللفظ وحده بل باللفظ مع قرينة ، وقد أبطلنا هذا فيما تقدم . ويلزم أن يكون الكلام المستقل الذى اقترنت به القرينة المستقلة ، لا حقيقة ولا مجازاً ، لأنه ما عنى به ما وضع له ولا غير ما وضع له ، والكلام المستقل لا يخلو : إما أن يكون حقيقة أو مجازاً . ويلزم أيضاً أن تكون المعانى من الحقائق ، لأن القرينة قد تكون شاهد حال وغيره ، مما لايجوز وصفه بالحقيقة والمجاز . ولأن القرينة قد تكون فعل غير المتكلم ، نحو أن يتكلم النبى عليه السلام بلفظه العام[1]

(١) كذا فى الأصل . وفى المعتمد ، ١ : ٢٨٣ : « ابالعام » . ولعل العبارة هنا : « بلفظة العام » .

فيخصه الله تعالى ، / فلا يستقيم أن يقال : إن النبى عليه السلام أراد ما أراد ٢/٧٧
باللفظ وبما يحدث بإحداث الله تعالى .

وأما الثانى – فباطل أيضاً ، لأن القرائن كثيرة لا يمكن حصرها ، ليضعوا [مع] لفظه العموم القرينة ، لما تقتضيه القرينة[١] . ولأن هذا شئ لم يشهد به أهل اللغة [إذ] لم يُنقل عن واحد منهم هذا النوع من الوضع ، والحقيقة لا تثبت إلا بالنقل .

هذا إذا كانت القرينة مستقلة .

أما إذا لم تكن القرينة مستقلة ، نحو الشرط والصفة والاستثناء ، [فـ] لا يصير مجازاً ، لأن هذه الأمور إذا اقترنت بالكلام تصير من جملة الكلام ، وصار الكل كلاماً واحداً ، فلا يكون البعض بانفراده لا حقيقة ولا مجازاً ، بل هذه الجملة المركبة حقيقة فى الثانى . والدلالة عليه أن قول القائل : « اضرب الناس الطوال » أو « إن كانوا طوالاً » أو « إلا من قام منهم » لا يخلو : إما إن أُريد البعض باللفظ وحده ، أو بمجموع الأمرين : لا وجه إلى الأول ، لأنه لو أريد باللفظ وحده ، لم يكن أريد بهذه الأمور[٢] شيئاً ، لأن هذه الأمور ما وضعت لشئ مستقل فى دلالتها على ذلك ، فيقال : أراد [ذلك الشئ] باللفظ وحده ، وأراد بهذه الأمور ما يقتضيه هذه الأمور ، ولأنه لما أراد البعض باللفظ وحده ، لم يبق شئ أراد [ه] بهذه الأمور[٣] .

---

(١) العبارة فى المعتمد ، ١ : ٢٨٤ : « إن القرائن كثيرة لا تحصى ، فلا يمكن أن تحصروها ، حتى تضعوا العموم مع كل واحدة منها لما تقتضيه » . وانظر أيضاً : التمهيد ، ٢ : ١٤٠ .

(٢) أى بالشرط والصفة والاستثناء – انظر المعتمد ، ١ : ٢٨٥ .

(٣) انظر : المعتمد ، ١ : ٢٨٥ والهامش السابق .

فإن قيل : أراد البعض باللفظ وحده ، لكن عند هذه الأمور تصير[1] هذه الأمور كالقرينة الحالية[2] – قلنا : هذه الأمور من جنس الكلام ، فنقول : على ما تدل عليه بالطريق الذى يدل عليه الكلام[3] ، لا على مثال قرينة الحال ، فتصير هذه الأمور مع اللفظ دلالة على إرادة البعض بجهة واحدة ، فلم يكن اللفظ بانفراده لا حقيقة ولا مجازاً ، بل الجملة حقيقة فى البعض – والله تعالى أعلم .

٥٤ – باب فى : أن العام المخصوص – هل يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص أم لا ؟ /

١/٧٨ اختلف أهل الأصول فى أن العام المخصوص هل يصح الاستدلال به ؟

قال بعضهم : لا يصح الاستدلال به أصلاً على كل حال .

وقال بعضهم : يصح على كل حال .

[و] قال بعضهم : يصح الاستدلال به فى حال دون حال ، واختلفوا فى تفصيل تلك الحالة :

قال بعضهم : إن خصَّ بدليل متصل به ، نحو الشرط والصفة والاستثناء ، يصح الاستدلال به . وإن خص بدليل منفصل ، لا يصح الاستدلال به – وهو قول أبى الحسن الكرخى[4] رحمه الله .

---

(١) فى الأصل : « فتصير » .

(٢) فى الأصل كذا : « الخالية » بالخاء لا بالحاء . إذ المعلوم أن القرينة إما حالية أو معنوية أو لفظية – انظر تعريفات الجرجانى .

(٣) فى الأصل : « بالطريق الأولى الذى يدل عليه الكلام » والظاهر أن كلمة « الأولى » مشطوبة .

(٤) راجع ترجمته فيما تقدم فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

وقال بعضهم : إن كان المخصص منع تعلق الحكم بالاسم العام ، وأوجب تعليقه بشيء[١] لا ينبيء عنه الاسم : لا يصح الاستدلال به . وإن لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم[٢] العام : يصح ذلك .

مثال الأول – آية السرقة ، وهي قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ﴾[٣] : فإن قيام الدلالة على اشتراط الحرز والقدر يمنع من تعلق القطع باسم السارق ، وأوجب تعليقه بشيء لا ينبيء عنه الاسم .

ومثال الثانى – قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ ﴾[٤] : فإن قيام الدلالة على المنع من قتل معطى الجزية [لا][٥] يمنع من تعلق القتل باسم المشرك .

والمختار – أنه يصح الاستدلال به فيما وراء المخصوص مطلقاً .

والدلالة على ذلك وجهان :

أحدهما – أن معنى قولنا : « يصح الاستدلال » هو أنه يتوصل به إلى العلم بحكم ما عدا المخصوص ، وهو قائم بعد التخصيص ، لأن اللفظ متناول لما عدا المخصوص ، أعنى أنه دليل على إرادته بأصل الوضع ، لأن اللفظ فى الأصل

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٢٨٦ : « بشرط لا ينبيء عنه الظاهر » .

(٢) فى الأصل : « باسم » . وتقدم « بالاسم العام » . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٢٨٦ : « بالاسم العام » .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ . وفى الأصل : « السارق » بدون واو العطف .

(٤) سورة التوبة : ٥ – ﴿ فإذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حيثُ وجدْتُموهم ﴾ . وفى الأصل : « اقتلوا » . وكذا فى المعتمد ، ١ : ٢٨٦ .

(٥) قال فى المعتمد ، ١ : ٢٨٦ – ٢٨٧ : « ... لأن قيام الدلالة على المنع من قتل معطى الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط (لعل الصحيح : بالشرك – راجع فيه ص ٢٩٣) فلم يمنع التعلق به من قتل من لم يعط الجزية ... » . وفى هامش الأصل كلمة غير واضحة قد تكون « لا يمنع » .

موضوع للاستغراق وللكل ، والكل ليس إلا آحاد [أ] اجتمعت ، فجرى اللفظ فى تناوله الآحاد مما[١] دخل تحته ، مجرى ألفاظ موضوعة لكل واحد من آحاده . فإذا خص البعض ، بقى دليلاً على إرادة الباقى ، بحكم الوضع . ولهذا المعنى صح الاستدلال قبل التخصيص ، فصح قولنا : إنه يتوصل به إلى الحكم فيما عداه .

٢/٧٨ فإن قيل : العام بعد التخصيص / يصير مجازاً على ما ذكرنا ، فلا يصح التمسك فيما تناوله بحكم الوضع ، لأن ذلك حمل له على حقيقته ، ومحال أن يكون اللفظ مقرراً فى موضوعه حائداً عن موضوعه . ولأن اللفظ بالتخصيص يصير مجملاً ، والتعلق بالمجمل لا يصح . وبيان الإجمال أن الحكم قبل التخصيص كان متعلقاً بظاهر الاسم ، وبعد التخصيص لم يبق متعلقاً بظاهره - ألا ترى أن المخصوص شارك ما عدا المخصوص فى الاسم وفارقه فى الحكم ، وجرى العام بعد التخصيص مجرى اسم الصلاة فى أنه لما دخل فيها أفعال لا ينبىء عنها[٢] الاسم لغة ، لا يصح التمسك به لإيجاب الصلاة الشرعية ، فكذا هذا - قلنا : اللفظ إنما صار مجازاً من حيث إنه لم يوضع لما عدا المخصوص على الانفراد ، لا أنه لم يوضع له أصلاً ، وهذا النوع من المجاز لا يمنع من صحة الاستدلال به ، على ما ذكرنا : أنه يدل على إرادة ما عداه .

وأما قوله : بأنه صار مجملاً - قلنا : لا كذلك ، لأن المجمل ما لايعرف مراده ، وقد ذكرنا أن التخصيص يُعلم أن المراد منه الباقى ، لأنه متناول له بحكم الوضع .

قوله : المخصوص شارك غير المخصوص فى ظاهر الاسم - قلنا : فلو خُلينا وظاهر الاسم ، لكنا لا نفصل بينهما ، إلا أنا امتنعنا من تعليق الحكم به فى المخصوص ، لمانع ، ولا مانع فيما عداه ، فيتعلق به ، بخلاف اسم « الصلاة » ،

---

(١) فى الأصل كذا : « ما » .

(٢) فى الأصل كذا : « عنه » .

لأنه ليس من الصلاة ما ينبىء عنه الاسم لغة ، بل المراد منه الأفعال المعهودة ، فلا يصح التمسك به ، لإثبات حكمه فيما هو المراد باللفظ ، لأنه غير معلوم باللفظ لغة .

والوجه الثانى – إجماع الصحابة رضى الله عنهم – فإنه رُوى عن على رضى الله عنه أنه قال : نتمسك[1] فى الجمع بين الأختين المملوكتين بقوله تعالى : ﴿ أو ما مَلَكتْ أيْمانُكم ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ وأنْ تَجْمَعُوا بين الأُخْتَيْنِ إلَّا ما قد سَلَفَ ﴾[3] ، ويقول : « أحلتهما آية وحرمتهما آية فالتحريم أَوْلى » . ومعلوم أن قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ أوْ ما مَلَكَتْ أيْمانُكم ﴾[4] خصَّ منه البنت والأخت من الرضاع[5] . وعن عثمان رضى الله عنه أنه كان يتمسك على هذا الوجه . / وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يتمسك بقوله تعالى : ١/٧٩
﴿ وأمَّهاتُكمُ اللَّاتى أرْضَعْنَكُم ﴾[6] فى التحريم بالرضعة الواحدة ، وردَّ لذلك خبر ابن الزبير رضى الله عنه وهو قوله : « لا تُحرِّم الرضعة والرضعتان » – إلى غير ذلك من وجوه الاستدلال بالعمومات المخصوصة . ولم يُنقل عن أحد من الصحابة خلاف ذلك ، فكان إجماعاً .

وأما من فصل بين ما يمنع تعلق الحكم باسم عام وبين ما لا يمنع – [فـ] قال بأن قيام الدليل على اشتراط الحرز والمقدار أوجب تعليق الحكم

---

(١) الحرف الأول غير منقوط فينطق نوناً أو ياء والظاهر الأول .

(٢) سورة النساء : ٣ – ﴿ ... فإنْ خِفْتُم ألَّا تَعْدِلُوا فَواحِدةً أوْ ما مَلَكَتْ أيْمانُكم ... ﴾ .

(٣) سورة النساء : ٢٣ .

(٤) سورة النساء : ٣ . راجع فيما تقدم الهامش ٢ .

(٥) « من الرضاع » لم ترد فى المعتمد ، ١ : ٢٨٩ .

(٦) سورة النساء : ٢٣ .

بأمر(١) لا ينبىء عنه الاسم – ألا ترى أنه لا يجوز لنا أن نُقدم على قطع السارق إلا بعد أن نعرف أنه سرق مالاً مقدراً من حرز ، ولو(٢) شككنا فيه لا يجوز قطعه . فلم يكن ظاهر لفظ العموم كافياً فى الدلالة على الحكم ، فلا يصح التعلق به ، بخلاف سائر العمومات المخصوصة ، لأن ظاهر اللفظ دليل عليه ، إلا أن دلالة التخصيص أوجب [٦٠ ت] خروج بعض المسمى ، فبقى ظاهر اللفظ معمولاً به فيما وراءه .

والجواب :

قلنا : لا فرق بينهما ، فإن قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ ﴾(٣) يتناول كل سارق ، سرق قليلاً أو كثيراً ، من حرز أو غيره – فيصح الاستدلال به على وجوب القطع على كل من اختص بهذين الشرطين ، لأنه سارق ، ولا مانع يمنعه من قطعه – ألّا ترى أنّا لو خُلينا وظاهر النص ، لكنا نجوز قطع سارق لم يختص بهذين الشرطين ، فكان الحكم متعلقاً بما ينبىء عنه الاسم .

قوله : لا يجوز لنا أن نُقدم على قطع السارق إلا بعد أن نعرف هذين الشرطين – قلنا : إنما لا يجوز ذلك لنعرف دليل(٤) أنه غير داخل تحت التخصيص ، لا لنعرف أنه داخل تحت القطع .

والقول فى هذا ، وفى سائر العمومات المخصوصة ، سواء ، فإن قوله تعالى :

---

(١) فى الأصل كذا : « ما مرَّ » – راجع فيما سبق ص ٢٤١ وما سيأتى بعد سطور – والمقصود الحرز . المعتمد ، ١ : ٢٨٦ .

(٢) فى الأصل كذا : « أو » .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) « دليل » وردت فى الهامش تصحيحاً دون بيان موضعها بوضوح . وقد وضعناها هنا على سبيل غلبة الظن .

﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾(١) لمّا قامت الدلالة على منع قتل معطى الجزية ، لا يجوز لنا أن نقتل مشركاً إلا بعد أن نعرف أنه [من] غير معطى الجزية ، ومتى شككنا / فيه لا ؛وز قتله ، ومع هذا : صح الاستدلال بها ، بالطريق الذى قلنا — كذا هذا . ٢/٧٩

هذا كله إذا كان المخصوص معلوماً ، فإن كان مجهولاً [فـ] لا يصح التعلق به فيما وراءه ، لأنه يوجب جهالة فى الباقى ، لأنه بيان كالاستثناء ، فيصير كأنه قال : « اقتل المشركين إلا رجلاً » . والله أعلم .

٥٥ - باب فى : تخصيص العام بالعادة :

اعلم أن العادة التى هى خلاف العموم على ضربين : عادة فى الفعل ، وعادة فى الاستعمال(٢) .

— أما العادة فى الفعل — فعلى ضربين :

أحدهما — جرت من غير استحسان من الأمة . وهذا لا يجوز تخصيص العام به . نظيره : أن يعتاد الناس شرب بعض الدماء ، ثم يحرم الله تعالى الدماء كلها ، بلفظ عام : [فـ] لا يجوز تخصيصه بتلك العادة ، لأن العام دليل ، والعادة ليست بدليل ، لأن الناس كما يعتادون الحسن يعتادون القبيح .

والثانى — جرت مع استحسان من الأمة ، نحو الاستصناع فيما فيه تعامل الناس ، وهو تخصيص نهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الإنسان .

---

(١) سورة التوبة : ٥ — ﴿ فإذا انسلخ الأشهرُ الحُرُمُ فاقتُلوا المُشركينَ حيثُ وَجدْتُموهم ﴾ . وفى الأصل : « اقتلوا » . راجع الهامش ٤ ص ٢٤١ .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٠١ : « فى استعمال العموم » . ويلاحظ أنه ليس فيه تقسيم العادة فى الفعل على ضربين .

ولقائل أن يقول : هذا تخصيص بإجماع الأمة على جواز ذلك وحُسْنه ، لا بالعادة .

– وأما العادة فى الاستعمال[١] :

فبأن كان الاسم فى أصل اللغة موضوعاً للاستغراق ، والناس اعتادوا استعماله فى البعض ، كاسم الدابة : فإنه اسم لكل ما يدبُّ على وجه الأرض والناس تعارفوا استعماله فى الفرس ، فلو تعبدنا الله تعالى بشىء فى الدابة ، ينصرف التعبد إلى ما تعارفه الناس[٢] .

ولقائل أن يقول : هذا ليس بتخصيص على الحقيقة ، لأن الناس لما تعارفوا استعماله فى الفرس صار حقيقة فيه ، وصار كالموضوع له ، وكالمجاز فيما وضع له فى الأصل .

٥٦ – باب فى : أن العام : هل يخص لوروده على سبب خاص أم لا ؟

اعلم أن سبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب . وذلك ضربان :

أحدهما – دنو وقت العبادة ، ووقوع الحاجة إلى بيان الحكم .

١/٨٠ والآخر – سؤال السائل ، وهو على / ضربين :

أحدهما – أن يستقل الخطاب الذى خرج جواباً له بنفسه .

والآخر – لا يستقل بنفسه .

---

(١) انظر هامش ٢ ص ٢٤٥ .

(٢) أى حملناه على الفرس دون ما يدب من نحو الإبل والبقر . وفى المعتمد ، ١ : ٣٠١ : « الخيل » بدلاً من « الفرس » . وكذا فى التمهيد ، ٢ : ١٥٩ رقم ٧١١ .

– [أما الذى لا يستقل بنفسه] – فبأن كان بحال لا يفهم منه شئ لو انفرد ، نحو قوله عليه السلام حين سُئل عن بيع الرُّطب بالتمر : « أَوَ ينقص [الرُّطب][١] إذا جفَّ ؟ فقيل : نعم ، فقال : لا – إذن » .

والحكم فيه أن يقتصر على سببه ، ولا يتعدى إلى غيره ، لأن قوله : « لا – إذن » نفي للمذكور ، ولا مذكور فى كلام الرسول ، ولا كلام للسائل إلا بيع الرطب بالتمر ، فاقتصر نفى الجواز عليه .

فإن قيل : هلَّا كان هذا نفياً لجواز [بيع][٢] كل ما ينقص إذا جفَّ بما قد جفَّ ، فيصير كأنه قال : إذا كان الحال هكذا [فـ] لا يجوز بيعه – قلنا : إن عنيت بهذا أن انتفاء جواز بيع ما ينقص إذا جفَّ معقول بطريق القياس ، فلا نأبى[٣] ذلك . وإن عنيت به أن قوله : « فلا إذن » ينفيه بنفسه ، فباطل ، لأن السؤال لم يقع عنه .

– وأما الذى يستقل بنفسه – نحو قوله عليه السلام : « الخراج بالضمان » : فإن هذا ورد على سبب خاص ، وهو السؤال عن عبد[٤] بعينه .

والحكم فيه ، وفى كل سبب خاص غير السؤال ، عندنا أن لا يقتصر عليه . بل يتعدى إلى كل ما يتناوله العام ، إلا إذا دلَّ الدليل [على قصره على سببه][٥] ،

---

(١) من المعتمد ، ١ : ٣٠٣ .

(٢) من المعتمد ، ١ : ٣٠٤ . وانظر العبارة فيما يلى .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٠٤ . وفى الأصل كذا : « فلا ناتى ذلك » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٣٠٥ : « أن المراد به ذلك العبد الذى وقع السؤال عنه » . وأيضاً ص ٣٠٤ منه .

(٥) من المعتمد ، ٢ : ٣٠٤ .

نحو العادة فى قوله : « تَغَدَّ معى » فقال : « لا أتغدى والله » : يتقيد اليمين بالغداء المدعو إليه بالعادة – وهذا عندنا[1] .

وقال الشافعى رحمه الله : يقتصر على سببه فى جميع المواضع .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه أن اللفظ العام إذا ورد ابتداء على سبب ، إنما يجب العمل بعمومه لتناول اللفظ الكل لغة لما مرَّ ، وهذا لا ينعدم إذا كان السبب الذى ورد عليه خاصاً ، فيجب العمل بعمومه أيضاً ، إذ الحكم يثبت باللفظ لا بالسبب .

والمخالف احتج بأشياء :

منها – أن العادة تقتضى قصر الخطاب على سببه ، كما فى قول القائل : « تغدَّ معى » فقال : « لا أتغدى والله » .

ومنها – أنه لو أجرى اللفظ على عمومه ، لكان جواباً وابتداء ، والقصد فى الجواب ينافى القصد إلى الابتداء ، لأن الجواب ما يكون بناء ، والابتداء
٢/٨٠ لا يكون بناء ، والقصد / إلى البناء مع القصد إلى ترك البناء يتنافيان .

---

(١) فى المعتمد تفصيل أكثر ففيه ، ١ : ٣٠٢ وما بعدها : « فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب . وهو ضربان : أحدهما سؤال سائل ، وهو مرادنا فى هذا الموضع . والآخر دنوُّ وقت العبادة . فأما قسمة الخطاب الوارد على سؤال ، فهى أن الخطاب الذى هذا سبيله ضربان : أحدهما إحالة على بيان ما تضمنه السؤال ، صريح أو غير صريح ... والآخر هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال من غير إحالة إلى بيان وذلك ضربان : أحدهما لا يستقل بنفسه ، والآخر مستقل بنفسه . أما الذى لا يستقل بنفسه ... وأما الخطاب المستقل بنفسه فضربان : أحدهما مساو للسؤال ، والآخر غير مساو له . أما المساوى له ... وأما الجواب الذى لا يساوى السؤال فضربان : أحدهما أعم من السؤال ، والآخر أخص منه . أما الأخص ... وأما إن كان الخطاب أعم من السؤال ، فهو ضربان : أحدهما أن يكون أعم منه فى ذلك الحكم ، والآخر أن يكون أعم منه فى حكم آخر ... » .

ومنها – أنه لو تعدى إلى غيره لما أخر البيان إلى هذه الحالة ، لأن هذه الحالة وما قبلها من الخلاف فى حق الحاجة إلى البيان سواء .

ومنها – أن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال ، وإنما يكون مطابقاً إن لو كان مساوياً له ، وإذا تعدى إلى غيره لم يكن مساوياً له ، فلم يكن مطابقاً – ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون أنقص من السؤال لانعدام المطابقة .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا نسلم أن العادة فى حق النبى عليه السلام أن يكون المراد من خطابه ما وقع السؤال عنه .

أما مسألة الغداء – فمن عادة الناس أنهم يدرون[١] ذلك . ولم يجب – إذا غيَّر قبل الحلف ما[٢] دعى إليه من الغداء – أن يغير[٣] خطاب النبى عليه السلام ، فلا نغير[٤] .

وأما الثانى – قلنا : إن عنيت بالابتداء والبناء – أنه جواب عما وقع السؤال عنه ، وابتداء فيما لم يقع عنه السؤال ، فنحن هكذا نقول . لكن القصد إلى ذلك لا يتنافيان ، ألا ترى أنه لا يتنافى القصد إلى ذلك فى خطاب يتعدى إلى غيره ، نحو قوله عليه السلام حين سئل عن ماء البحر فقال : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »[٥] – فكذا هذا .

وأما الثالث – قلنا : لا يمتنع أن تكون المصلحة فى أن يبين حكم ما عدا ما وقع[٦] السؤال عنه ، ألا ترى أنه يجوز أن يبين الحكم ابتداء ولا يقال إنه

(١) كذا فى الهامش تصحيحاً : « يدرون » وفى المتن : « يريدون » .
(٢) فى الأصل كذا : « بما » .
(٣ – ٤) الحرف الأول فى « نغير » غير منقوط .
(٥) بلوغ المرام ، رقم ١ ص ٢ .
(٦) فى الأصل كذا : « حكم ما عداه أوقع » – انظر : المعتمد ، ١ : ٣٠٥ .

لو كان الحكم ثابتاً لما أخر البيان إلى هذه الحالة ، ولأن مثل هذا لا يمتنع فى خطاب يتعدى إلى غيره مما ليس من جنسه – فكذا هذا .

وأما الرابع – قلنا : إن عنيت بالمطابقة المساواة ، فلا نسلم أنها شرط . وإن عنيت به أنه يجب أن يكون متضمناً لجميع ما وقع السؤال عنه ، فمسلم . ولكن هذا كما يحصل بالمساواة وحدها ، يحصل بالمساواة مع المجاوزة[١] ، كما فى خطاب يتعدى إلى غيره مما ليس من جنسه – فكذا هذا .

قوله : لا يجوز أن يكون الجواب أخص من السؤال – قلنا : إنما لا يجوز
١/٨١ ذلك ، لأن السؤال لما وقع عن جملة : فإذا اقتصر فى الجواب / على البعض ، فقد أخل ببيان واجب ، ولا كذلك إذا كان الجواب أعم ، لأنه ما أخل ببيان واجب ، حتى إن كان السائل من أهل الاجتهاد ، وفى الوقت سعة ، جاز أن يقتصر على البعض ، ونبَّه[٢] على الباقى بالقياس عليه .

٥٧ – باب فى : تخصيص عموم الابتداء بخصوص الانتهاء ، وتخصيص عموم الانتهاء بخصوص الابتداء :

اعلم أن ألفاظ العام إذا تعقَّبها تقييد ، بصفة أو باستثناء أو بشرط أو بحكم[٣] ، وكان ذلك لا يتأتى إلا فى بعض ما تناوله اللفظ العام – اختلف الناس فيه :

ذهب الأكثرون إلى أنه يُحمل على الكل .

وذهب بعضهم إلى أنه يُحمل على البعض .

والمختار أنه يُتوقف فيه .

---

(١) كذا فى التمهيد ، ٢ : ١٦٦ « مع المجاوزة » . وفى الأصل كذا : « المجازاة » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٠٦ : « المجاورة » بالراء لا بالزاى . ولعل الصحيح أيضاً فيه : « المجاوزة » . والمقصود كما هو ظاهر من العبارة : التعدى إلى غيره .

(٢) لعلها كذلك إذ أنها غير ظاهرة .

(٣) راجع فيما تقدم ص ١٢٠ و ٢٠٨ وما بعد كل .

مثال التقييد بالاستثناء – قوله تعالى : ﴿ لا جُناحَ عَلَيْكُم إنْ طَلَّقْتُم ﴾[١] إلى قوله : ﴿ إلَّا أنْ يَعْفُونَ ﴾[٢] : علَّق العفو بكناية[٣] راجعة إلى النساء ، ومعلوم أن العفو إنما يصح من المالكات لأمورهن ، دون الصغيرة والمجنونة والأمَة ، فالمراد من النساء المذكورات فى صدر الكلام : [هل] اللواتى يصح منهن العفو أو الكل ؟ – فهو على هذا الخلاف .

ومثال التقييد بالصفة – قوله تعالى : ﴿ يا أيُّها النبىُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهنَّ ﴾[٤] إلى قوله تعالى : ﴿ لعلَّ اللهَ يُحْدِثُ بعدَ ذلك أمْراً ﴾[٥]

(١ – ٢) سورة البقرة : ٢٣٦ – ٢٣٧ – ﴿ لا جُناحَ عَلَيْكُم إنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ ما لم تَمسُّوهنَّ أو تَفْرِضُوا لهُنَّ فَريضةً ومَتِّعُوهنَّ على المُوسِعِ قَدَرُه وعلى المُقْتِرِ قَدَرُه مَتاعاً بالمَعْرُوفِ حقًّا على المُحْسِنينَ * وإنْ طَلَّقْتُموهنَّ مِنْ قَبْلِ أنْ تَمسُّوهنَّ وقد فَرضْتُم لهنَّ فَريضةً فَنِصْفُ ما فَرضْتُم إلَّا أنْ يَعْفُونَ أو يَعْفُوَ الَّذى بيدِه عُقْدةُ النِّكاحِ وأنْ تَعْفُوا أقربُ للتَّقوى ولا تَنْسَوُا الفَضْلَ بينكم إنَّ اللهَ بما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ ﴾ .

(٣) الكناية (فى علم البيان) : لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الأصلى لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته . وهى أنواع :

١ – كناية عن موصوف – نحو : أمة الدولار : أمريكا . الناطقين بالضاد : العرب أو المتكلمين بالعربية .

٢ – كناية عن صفة – نحو : نظافة اليد : العفة والأمانة .

٣ – كناية عن نسبة صفة لموصوف – نحو : الذكاء ملء عين هذا الرجل ، فكل من الصفة (الذكاء) والموصوف (الرجل) مذكور ، والمراد أن الرجل يتصف بصفة الذكاء (المعجم الوسيط) .

(٤ – ٥) سورة الطلاق : ١ – ﴿ يا أيُّها النبىُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهنَّ وأحْصُوا العِدَّةَ واتَّقوا اللهَ ربَّكم لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهنَّ ولا يَخْرُجْنَ إلَّا أنْ يَأْتِينَ بِفاحِشةٍ مُبيِّنةٍ وتلك حُدودُ اللهِ ومَنْ يَتعَدَّ حُدودَ اللهِ فقد ظَلَمَ نفسَه لا تَدْرِى لعلَّ اللهَ يُحْدِثُ بعدَ ذلك أمْراً ﴾ .

يعنى الرغبة فى مراجعتهن ، ومعلوم أن الرغبة فى المراجعة يتأتى فى المطلقات الرجعيات ، دون البائنات .

ومثال التقييد بالحكم – قوله : ﴿ والمُطلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[1] إلى قوله تعالى : ﴿ وبُعولَتُهنَّ أحقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾[2] وأراد به الرجعة ، ومعلوم أن ذلك لا يصح إلا فى المطلقات الرجعيات دون البائنات ، فالمراد من العام : [هل] الكل أو المطلقات الرجعيات : فهذا على الخلاف الذى ذكرنا .

– أما الأكثرون – [فـ] ذهبوا إلى أن الأصل فى اللفظ العام أن يجرى على
٢/٨١ عمومه إلا أن يضطرنا / دليل إلى أن نخصصه[3] ، وخصوص آخره لا يضطرنا إلى تخصيص أوله ، لجواز أن يكون المراد بالأول عامًّا وبالثانى خاصًّا ، فبقى اللفظ عامًّا ، فيجب العمل بعمومه .

– واحتج الفريق الثانى بأن المذكور فى آخر الكلام كناية ، كما فى قوله تعالى : ﴿ إلَّا أنْ يَعْفُونَ ﴾[4] أو جارٍ مجرى الكناية . ومن حق الكناية أن يرجع إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأن الكناية تنصرف إلى المذكور السابق ، والمذكور السابق هو النساء المطلقات ، فانصرفت الكناية إليهن ، فصار الكل موصوفاً بهذا الوصف ، وهو كونهن مالكات لأمورهن – ألا ترى أن قائلاً لو قال : « مَنْ دخل مِن

(١ – ٢) سورة البقرة : ٢٢٨ – ﴿ والمُطلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ ولا يَحِلُّ لهنَّ أنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللهُ فى أرْحامِهِنَّ إنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ باللهِ واليومِ الآخرِ وبُعُولَتُهنَّ أحقُّ بِرَدِّهِنَّ فى ذلك إنْ أرادُوا إصْلاحاً ولهنَّ مِثْلُ الَّذى عَليهنَّ بالمَعْرُوفِ وللرِّجالِ عَليهنَّ دَرَجةٌ واللهُ عَزيزٌ حَكِيمٌ ﴾ .

(٣) أو « يخصصه » إذ الحرف الأول غير منقوط . وفى المعتمد ، ١ : ٣٠٧ : « إلا أن يضطرنا شئ إلى تخصيصه » .

(٤) سورة البقرة : ٢٣٧ . راجع فيما سبق الهامش ١ – ٢ ص ٢٥١ .

عبيدى الدار فاضربهم إلا أن يتوبوا » انصرفت الكناية إلى جميع ما تقدم ذكره ، وجرى ذلك مجرى قوله : « إلا أن يتوب عبيدى الداخلون الدار » – كذا هذا ، وصار كأنه قال : « إلا أن يعفو النساء المطلقات » .

– والدليل على صحة المذهب المختار هو أن ظاهر العموم يقتضى التعميم ، وظاهر الكناية يقتضى التخصيص[1] ، وليس التمسك بأحدهما أوْلى من الآخر ، فيجب التوقف .

فإن قيل : التمسك بظاهر العموم أوْلى ، لأنه اسم ظاهر ، وذلك كناية – قلنا : هذا ليس بأوْلى من قول القائل : التمسك بالكناية أولى ، لأنه كناية[2] .

---

(١) فى الأصل كذا : « التخصص » . وانظر الهامش التالى حيث جاء فى المعتمد ، ١ : ٣٠٧ : « وظاهر الكناية يقتضى الرجوع إلى كل ما تقدم » .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٠٧ : « وأما الدلالة على التوقف فهو أن ظاهر العموم المتقدم يقتضى الاستغراق ، وظاهر الكناية يقتضى الرجوع إلى كل ما تقدم . وليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأوْلى من التمسك بظاهر الكناية والعدول عن ظاهر العموم . فإن قيل : التمسك بالعموم أوْلى ، لأنه اسم ظاهر ، قيل : ليس هذا القول بأوْلى ممن قال : بل التمسك بالكناية أوْلى لأنها كناية » .

وقال فى التمهيد بعد أن أورد كلام المعتمد المتقدم ، جـ ٢ ص ١٧١ – ١٧٢ : « الجواب : أن التمسك بظاهر العموم أوْلى لأنه تمسك بظاهر اللفظ فهو أولى من التمسك بكنايته . جواب آخر : وهو أنه إذا دلَّ الدليل على تخصيص الكناية جاز أن يستقل الدليل المخصوص بها ، وجاز أن يرجع إلى ما تقدم ذكره فهو مشكوك فيه ، والاستغراق فى لفظ العموم مستقر فلا ينصرف عن المستقر بالشك » .

وظاهر أن صاحب المعتمد يرى التوقف ، أما صاحب التمهيد فيرى حمل اللفظ على عمومه .

(يراجع المعتمد والتمهيد فى المواضع نفسها) .

٥٨ – باب فى : أن المعطوف – هل يجب أن يضمر[١] فيه جميع ما يجب إضماره فى المعطوف عليه أم لا ؟ وهل إذا وجب ذلك وكان المضمر فى المعطوف مخصوصاً وجب أن يكون فى المعطوف عليه مخصوصاً أم لا ؟

– قال عامة الأصوليين بأنه يجب ذلك فيه .

– وقال أصحاب الشافعى – إنه لا يجب ذلك ، ويبقى المعطوف عليه عامًّا .

– والمختار أنه على التفصيل :

* إن كان المعطوف مقيَّداً بزيادة فى الكلام ، يقتصر فى الإضمار على القدر الذى يصير الكلام به مستقلاً ولا يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره .

١/٨٢ * وإن لم يكن مقيداً بزيادة ، يجب إضمار / جميع ما يمكن إضماره فيه ، فيجب التوقف فى عموم صدر الكلام وخصوصه .

أما إذا كان المعطوف مقيداً بزيادة :

فمثاله قول القائل : لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الأشهر الحرم – يقتضى الإضمار على القدر الذى يصير الكلام به مستقلاً ، حتى يصير كأنه قال : لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا [تقتلوا][٢] النصارى فى الأشهر الحرم ، وإنما كان كذلك ، لأنه متى قيده بزيادة علمنا أنه قصد به أن يخالف بينهما فى كيفية القتل وجهته ويشركه فى أصل القتل .

---

(١) أضمر الشيءَ أخفاه . وأظهره بيَّنه – المعجم الوسيط .

(٢) بدون هذه الكلمة تكون العبارة هى هى . قال فى المعتمد ، ١ : ٣٠٨ : « ألا ترى أن الإنسان لو قال : « لا تقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصارى فى الأشهر الحرم » لم يجب أن يضمر فيه إلا القتل حتى يكون معناه : « ولا تقتلوا النصارى فى الأشهر الحرم » ولا يكون معناه : « ولا تقتلوا النصارى بالحديد فى الأشهر الحرم ... » .

وأما إذا لم يكن مقيداً بزيادة :

ذهب عامة الأصوليين فى ذلك أن قضية عطف الشئ على غيره أن يضمر فيه جميع ما هو مضمر فى المعطوف عليه إذا أمكن – ألا ترى أن من قال لعبده : « لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز » ، لا يقتصر فى الإضمار على الشراء بل يضمر الشراء بالدراهم الصحاح حتى يصير معنى الكلام : « لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح » . وإنما وجب ذلك ، لأن ظاهر العطف يقتضى اشتراك المعطوف عليه فى الحكم مطلقاً ، لأن الواو للجمع مطلقاً على ما عرف . والحكم فى هذا المثال ليس المنع من مطلق الشراء ، بل هو المنع من الشراء بالدراهم الصحاح ، فيصير مذكوراً فى شراء الخبز تحقيقاً للعطف والاشتراك .

فإن قيل ، وهو شبهة المخالفين : الداعى إلى الإضمار فى المعطوف فقد الاستقلال ، إذ لو كان مستقلاً بنفسه لا حاجة إلى الإضمار ، فيجب إضمار هذا القدر دون الزيادة – قلنا : هذا يوجب الإضمار ، أمَا[1] لا يمنع كون غيره موجباً ، وهو ما ذكرنا من قضية الجمع والاشتراك مطلقاً .

إذا ثبت هذا بطل الاستدلال لأصحاب الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام : « لا يُقتل[2] مؤمن بكافر » على نفى قتل المؤمن بالذمى . لأنا نقول : المراد منه الكافر الحربى ، لأن النبى ﷺ / عطف عليه قوله : « ولا ذو عهد فى عهده » ، ٢/٨٢

---

(١) أمَا : تكون حرف استفتاح مثل ألَا ، نحو : أمَا والله ما فعلتُ هذا . وحرف عَرْض مثل : أمَا تأكل معنا ؟ . وتكون بمعنى حقًّا نحو : أمَا أنك مصيب (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل كذا : « لا تقتل مومن » . وقد أورد صاحب التمهيد ، ٢ : ١٧٢ الحديث بشطريه وهو : « لا يُقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده » وأشار محققه فى الهامش ٥ من الصفحة نفسها إلى : سنن الترمذى ، ٤ : ٢٥ . وسنن أبى داود : ٤ : ٢٥٢ . وبسنن النسائى ، ٨ : ٢٠ . وسنن ابن ماجة ، ٢ : ٨٨٨ . ومسند أحمد ، ١ : ١١٩ .

والمعطوف يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما فى المعطوف عليه ، والمظهَر فى المعطوف [عليه] قتل بكافر ، فيجب أن يضمر كلاهما فى المعطوف ، فصار معنى الكلام : ولا يقتل ذو عهد بكافر ، ولا يقتصر على قوله : « ولا يُقتل ذو عهد » لأن المظهَر فى المعطوف [عليه] ليس مطلق القتل بل قتل المؤمن بالكافر ، ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالكافر الذمىّ ، ولا يقتل بالكافر الحربى ، فكذلك المضمر فى المعطوف[1] : يجب أن يكون مخصوصاً بالكافر الحربى ، لأن المضمر فى المعطوف ما هو المظهَر فى المعطوف عليه ، فلو جعلنا الكافر فى المعطوف عليه عامًّا وفى المعطوف خاصًّا لم نكن قد أشركنا المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم .

إذا ثبت هذا نقول : لما كان الكافر فى المعطوف مخصوصاً بالحربى ، فكذلك فى المعطوف عليه : هذا هو تقرير هذا المذهب - إلا أنَّا نقول بأن المعطوف فى هذا الحديث تقيد[2] بزيادة وهو قوله : « ولا ذو عهد فى عهده » أى لأجل عهده ، وما دام متمسكاً بعهده ، وقد ذكرنا أن فى مثل هذا الموضع لا يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره فيه ، فلو وجب الإضمار كان الأوْلى فيه الوقف ، كما اخترنا من المذهب [القول] بالوقف[3] - والله أعلم .

٥٩ - باب فى : أن ذكر بعض ما شمله العام هل يوجب تخصيص العام أم لا ؟

اعلم أن الخبر العام إذا ورد واقتضى تعليق الحكم بأشياء ، ثم ورد خبر خاص يقتضى تعليق الحكم ببعض تلك الأشياء - لا يدل ذلك على أن ما عداه خارج عن حكم العام .

---

(١) فى الأصل : « فى المعطوف عليه » .

(٢) فى الأصل كذا : « نقيد » .

(٣) راجع فيما تقدم رقم ٥٧ ص ٢٥٠ - ٢٥١ : « باب فى : تخصيص عموم الابتداء بخصوص الانتهاء ، وتخصيص عموم الانتهاء بخصوص الابتداء » .

مثاله – قوله عليه السلام ، فى شاة ميمونة ، لميمونة : « دباغها طهورها » ، فإن هذا لا يجعل مخصصاً لقوله عليه السلام : « أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ »[١] .

وبعض / الناس جعلوه مخصصاً[٢] . ١/٨٣

والدلالة على بطلان ذلك :

أما على قول من لا يجعل تخصيص الشيء بالذكر نفياً لما عداه : فظاهر ، لأنه لا يتعرض لما عداه أصلاً .

وعلى قول من يجعل ذلك : إنما يكون تخصيصاً لو[٣] استوى الخاص والعام

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٣١١ . والتمهيد ، ٢ : ١٧٦ . وفى بلوغ المرام ، رقم ١٨ ص ٥ : « وعن ميمونة رضى الله عنها قالت : مرَّ رسول الله ﷺ بشاة يجرونها فقال : « لو أخذتم إهابها . فقالوا : إنها ميِّتة . فقال : يُطهِّرها الماء والقَرَظ » أخرجه أبو داود والنسائى » . وفيه أيضاً رقم ١٦ ص ٥ : « وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا دُبغَ الإهابُ فقد طَهُرَ » أخرجه مسلم . وعند الأربعة : « أيُّما إهابٍ دُبغَ » . وفيه أيضاً رقم ١٧ ص ٥ : « وعن سلمة بن المُحبِّق رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « دباغ جلود الميتة طَهُورُها » صححه ابن حِبان » . وهى مأمونة بنت الحارث أم المؤمنين . تزوج بها رسول الله ﷺ بسَرِف وهو موضع من مكة على ستة أميال (أو ٧ أو ٩ أو ١٢) وهناك بنى بها وهناك توفيت – ابن عبد البر ، الاستيعاب . وياقوت ، معجم البلدان .

(٢) وحكى هذا عن أبى ثور فإنه قال : إن قول النبى ﷺ فى شاة ميمونة : « دباغها طهورُها » يخص قول النبى ﷺ : « أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ » – المعتمد ، ١ : ٣١١ . والتمهيد ، ٢ : ١٧٦ .

(٣) فى الأصل : « أن لو » . وقال فى المعتمد ، ١ : ٣١١ – ٣١٢ : « وهذا باطل ، لأنا قد بينا أن تعليق الحكم بالاسم وبالصفة لا يدل على انتفائه عما عداهما . ولو دلَّ على ذلك ، لكان صريح العموم أوْلى منه . لأن الصريح أوْلى من دليل الصريح . وقوله ﷺ : « دباغها طهورها » من حيِّز دليل الاسم . وتعليق الحكم على الاسم أضعف فى الدلالة =

فى القوة ، ولا تساوى هنا ، لأن العام صريح فيما تناوله ، والخاص دليل على انتفاء الحكم عما عداه ، ولا شك أن الصريح أقوى من الدلالة(١) .

والله تعالى أعلم .

٦٠ – باب العمومين إذا تعارضا(٢) :

اعلم أن العمومين إذا تعارضا : إما أن يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ، أو لا يمكن العمل بهما أصلاً .

فإن أمكن : يعمل بكل واحد منهما ، من الوجه الذى أمكن .

فإذا تعذر الجمع بينهما :

فإن عُرف التاريخ : يُجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم .

وإنْ جُهل التاريخ : يُرجح(٣) أحدهما على الآخر إذا أمكن .

فإن تعذر الترجيح أصلاً : قال بعضهم بالتساقط . وقال آخرون : يُخير(٤) [المكلّف](٥) فى العمل بأيهما شاء – وهو المختار .

= على نفيه عما عداه من تعليقه بالصفة » . وفى التمهيد ، ٢ : ١٧٦ : « فإن قيل : تعليقه الطهارة على تلك الشاة على أن ما عداها بخلافها – قيل : دليل الخطاب ليس بحجة فى أحد الوجهين . وإن قلنا إنه حجة فصريح العموم أوْلى منه ، لأن صريح العموم أولى من دليل صريحه – والله أعلم » .

(١) راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٢٥٧ .

(٢) راجع : المعتمد لأبى الحسين البصرى ، ١ : ٤٥٢ – ٤٥٥ ففيه تفصيل أكثر .

(٣) أو « نرجح » إذا الحرف الأول غير منقوط .

(٤) أو « نخير » إذ الحرف الأول غير منقوط .

(٥) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٥٢ .

والدلالة عليه – هو[١] أن الوجوه الممكنة أربعة :

– العمل بهما وهما متناقضان ، و [هو] محال .

– اطراحهما وتساقطهما . وهو باطل ، لأن فيه إهمال الدليل ، لأن أحدهما لا بدَّ أن يكون متأخراً وإن لم نعرفه ، وهو إخلاء[٢] الواقعة عن الحكم مع قيام الدليل المقتضى للحكم .

– أو استعمال أحدهما دون الآخر بغير مرجِّح ، وهو تحكم بلا دليل .

– وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا التخيير ، الذى يجوز ورود التعبُّد به ابتداء ، فإن الله تعالى لو كلَّفنا واحداً بعينه لنصب عليه أمارة وجعل لنا سبيلاً إليه[٣] .

وتقرير هذا الكلام ، وبيان وجوه الترجيح ، وجواز القول بالتخيير عند تعذر الترجيح ، يجىء فى مسألة تعادل الأمارتين فى باب القياس إن شاء الله تعالى .

[والله أعلم] .

---

(١) فى الأصل كذا : « وهو » .

(٢) فى الأصل كذا : « اخلا » .

(٣) العبارة كلها أوردها الناسخ فى الأصل متتابعة فلم تتبين . ويبدو لنا أنها بهذا الشكل الذى جعلناها به قد استقامت . والله الموفق .

٨
بـــاب
فى : المطلق والمقيد

٦١ – [باب فى : تعريف المطلق] : /

٢/٨٣ اعلم أن اللفظ المطلق هو اللفظ المتناول لفرد غير معين ، غير متعرض لصفة من الصفات – كقوله تعالى فى كفارة اليمين : ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[1] : فلفظة « الرقبة » مطلقة ، لأنها تناولت فرداً من الرقاب غير متعرضة لصفة فيها ، كالكفر والإيمان ، والسواد والبياض ، ونحو ذلك .

وحكمه :

عند بعض الفقهاء : إيجاب الفعل فى واحد غير معين ، وإنما يتعين ذلك بالفعل واختيار المكلّف .

وعندنا : إيجاب الفعل فى كل الرقاب على البدل . وهذا على مثال الأمر بالأشياء على وجه التخيير ، وقد قررنا الكلام فيه فى باب الأوامر[2] .

---

(١) سورة المائدة : ٨٩ . وفى سورة المجادلة : ٣ : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .
والآية الأولى (المائدة : ٨٩) : ﴿ لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فى أَيْمانِكم ولكنْ يُؤاخِذُكم بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفَّارَتُه إطْعامُ عشرةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْليكُم أو كِسْوتُهم أو تَحْريرُ رَقَبةٍ فَمَنْ لم يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثةِ أيَّامٍ ذلكَ كَفَّارةُ أَيْمانِكُم إذا حَلَفْتُم ... ﴾ .
والآية الثانية (المجادلة : ٣) : ﴿ والَّذين يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهم ثُمَّ يَعودُونَ لِمَا قالُوا فتَحْريرُ رَقَبةٍ مِنْ قبلِ أَنْ يَتماسَّا ذلكُم تُوعَظُونَ به واللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيرٌ ﴾ .

(٢) راجع فيما تقدم الباب ١٦ ص ٧٣ وما بعدها : « باب فى : الأمر بالأشياء على التخيير » .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه أن قوله تعالى : ﴿ أو تَحريرُ رَقَبَةٍ ﴾ : لما تناولت [اللفظة] الرقبة ولم تتعرض للصفات ، دل على أن المعول عليه والمؤثر فى استيفاء المصلحة وكونه تكفيراً ، هو كونه رقبة فقط ، لأن الله تعالى علّق الأمر وكونه تكفيراً ، به لا بصفة أخرى ، وكل ذات يسمى رقبة ، فالفعْل فيه يقع واجباً وتكفيراً ، ولهذا لا يصح نفى واحد من الرقاب عنه .

لا يقال : هذا بعينه ، أو ذلك ، غير مراد بالنص ، إلا(1) أن الفعل فى الكل واجب على البدل لا على الجمع ، فإذا وجد الفعل فى واحد منهما حصلت المصلحة مستوفاة ، فيسقط الثانى – هذا معنى قولنا : إن المطلق عامٌّ معنًى إن كان خاصًّا صورة .

فإن قيل :

– قوله : « رقبة » تناول فرداً واحداً ، والعام ما يكون مستغرقاً ، فكيف يمكن دعوى العموم فيه ؟ .

– والثانى – إن الرقبة المطلقة على هذا التفسير لا وجود لها فى العالم ، فلا يتصور إيقاع التحرير فيها ، لأن الذات الموصوف بكونها رقبة ، ولا يوجد فيها صفة أخرى ، لا وجود لها فى العالم – فكيف يجب إيقاع التجويز فيها ؟ .

قلنا :

– قوله « رقبة » : إن كان فرداً ولكنه نبَّه على المعنى الذى لأجله تناوله وتعلق
١/٨٤ الحكم به ، وهو كونها رقبة فقط ، فكان متناولاً / لكل ما هو رقبة معنًى ، بمنزلة قوله « تحرير الرقبة كفارة » لكونها رقبة فقط ، ولو كان كذلك لفهم منه العموم على البدل – فكذا هذا .

– وقوله : الذات المطلق على هذا التفسير لا وجود له – قلنا : بلى ،

---

(1) لعل الأوضح أن يقال : « ذلك » .

لكن اللفظ المطلق ليس ما يتناول ذاتاً لا صفة له فى الوجود ، بل اللفظ المطلق ما يتناول ذاتاً له صفات فى الوجود ، لكنه تعرض لذاته فى الحكم المتعلق به لا بشىء من صفاته ، والذات الذى يتعرض النص لذاته ويتعلق الحكم بذاته لا بصفاته ، لها وجود ، ولا نعنى باللفظ المطلق والرقبة المطلقة إلا هذا - فلم يكن إيجاباً للفعل فيما لا وجود له .

٦٢ - باب فى : أن المطلق إذا دخله قيد - هل يصير مجازاً ، وهل يصح التعلق به فى الباقى ؟

اعلم أن الكلام فى هذا الفصل كالكلام فى العام إذا دخله تخصيص[1] ، لأنَّا متى بيَّنا أن المطلق عام معنى ، كان دخول القيد فيه كإخراج بعض ما تناوله العام .

والكلام فى ذلك وصيرورته مجازاً ، وصحة التعلق به فى الباقى ، كما بيَّنا - فكذا هذا . والله أعلم .

٦٣ - باب فى : حمل[2] المطلق على المقيد :

اعلم أن الكلامين إذا وردا وأحدهما مطلق والآخر مقيد ، [فـ] لا يخلو : إما إن وردا فى حادثة واحدة ، أو فى حادثتين .

فإن وردا فى حادثة واحدة :

وذلك نحو قوله عليه السلام فى كفارة اليمين : « إذا حنثتم فأعتقوا رقبة » ثم يقول : « إذا حنثتم فأعتقوا رقبة مؤمنة » : لو خُلينا وظاهر النص لكنا نوجب إعتاق رقبتين

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٢٣٧ وما بعدها « ٥٣ - باب فى : أن العام إذا دخله الخصوص - هل يصير مجازاً أم لا ؟ » .

(٢) حَمَل الشىءَ على الشىء ألحقه به فى حكمه - المعجم الوسيط .

إذ[١] كان الأمر المتكرر يقتضى تكرار المأمور به . وإن[٢] علمنا ، بدلالة الإجماع ، أن المأمور به واحد ، [فـ] يجب حمل المطلق على المقيد ، لأن الأمر المقيد يقتضى اعتبار هذا الوصف ، فلو جوزناه بدونه ، كان فيه إبطال قضية النص ، وإنه لا يجوز . /

فإن قيل : وكذلك لو حملنا المطلق على المقيد ، لأبطلنا الإطلاق عن المطلق ، ٢/٨٤
فلم كان ذلك أوْلى من هذا ؟ بل يجب أن يحمل المقيد على الندب والمطلق على الوجوب عملاً بهما – قلنا : الأمر المقيد يقتضى اشتراط هذا الوصف ، والمطلق يقتضى تعلق الجواز به ، بدلالة أنه لو انفرد لا يجوز بدون هذا الوصف ، والمطلق يقتضى أن لا يتعلق الجواز به ، فوقع التعارض بينهما ، والعمل بالمقيد أوْلى ، لأنه أشد اختصاصاً بما تناوله من المطلق وأقل احتمالاً منه ، فكان العمل به أوْلى ، كالخبر الخاص مع العام ، على ما ذكرنا من قبل .

هذا إذا وردا فى حادثة واحدة .

وأما إذا وردا فى حادثتين مختلفتين :

نحو إطلاق الرقبة فى كفارة الظهار[٣] ، وتقييدها فى كفارة القتل بصفة الإيمان[٤] :

ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد بل يجرى كل واحد منهما على ما هو عليه من التقييد والإطلاق .

وذهب أصحاب الشافعى رحمه الله إلى أنه يحمل المطلق على المقيد ويجعل صفة الإيمان شرطاً فى كلا الموضعين .

---

(١) فى الأصل : « إن » .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣١٢ أيضاً : « وإن » . ولعل الأوضح أن يقال : « وإذ » .

(٣) سورة المجادلة : ٣ . راجع الهامش ١ ص ٢٦٠ : ﴿ والَّذين يُظاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِم ثمَّ يَعودُونَ لِمَا قالُوا فَتحْرِيرُ رَقَبةٍ مِنْ قبلِ أنْ يَتماسَّا ذلكُم تُوعَظُونَ به واللهُ بما تَعْملُونَ خَبيرٌ ﴾ .

(٤) سورة النساء : ٩٢ – ﴿ ومَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خطَأً فَتحْرِيرُ رَقَبةٍ مُؤْمِنةٍ ﴾ .

ونحن نقول : الخصم لا يخلو : إما أن يرجع فى تقييد المطلق إلى نفس التقييد فى المقيد[١] ، أو يرجع إلى تقييده بالقياس على المقيد :

(أ) – فإن رجع إلى نفس التقييد – فالدلالة على بطلانه أن المطلق نص على حدة ، والمقيد نص على حدة ، ولكل واحد منهما قضية يجب ترتيبها عليه لو انفرد ، فلماذا نترك العمل بأحدهما عند الاجتماع مع إمكان العمل بهما – وهذا لأن الكلامين إذا وردا وأحدهما مطلق والآخر مقيد ، فتقييد أحدهما إنما يدل على تقييد الآخر : إما لوُصْلة[٢] بينهما من جهة اللفظ ، أو لوُصْلة بينهما من جهة الحكم . أما الوُصلة من جهة اللفظ فبأن يكون أحدهما معطوفاً على الآخر مع إضمار شيء على ما تقدم ذكره ، ولم يوجد ههنا . وأما الوُصلة من جهة الحكم
١/٨٥ فبأن / يمتنع اختلافهما فى الإطلاق ، ولا يمتنع ههنا ، لأنه كما جاز أن تكون المصلحة فيهما فى أن يتفقا فى التقييد ، جاز أن تكون المصلحة فيهما فى أن يختلفا فى التقييد – ألا ترى أنهما فى البدل مختلفان[٣] : فإن الإطعام جُعل [بدلاً] فى كفارة الظهار[٤] ، ولم يُجعل بدلاً فى كفارة القتل[٥] ، فثبت أنه لا وُصلة بينهما

---

(١) فى الأصل : « فى القيد » انظر فيما يلى ص ٢٦٧ . والمعتمد ، ١ : ٣١٣ – ٣١٤ .

(٢) وصل الشيءَ بالشيءِ وَصْلاً وصِلَة ضمه به وجمعه . والوُصلة الاتصال (المعجم الوسيط) . وانظر : المعتمد ، ١ : ٣١٤ .

(٣) فى الأصل كذا : « مختلف » .

(٤) سورة المجادلة : ٣ ، ٤ – ﴿ والَّذين يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهم ثمَّ يَعُودُونَ لِمَا قالُوا فتَحْرِيرُ رَقَبةٍ مِنْ قبلِ أنْ يَتماسَّا ذلكُم تُوعَظُونَ به واللهُ بما تعْملُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لم يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتتابِعَيْنِ مِنْ قبلِ أنْ يَتماسَّا فَمَنْ لم يَسْتَطِعْ فإطْعامُ سِتِّينَ مِسْكيناً ذلك لِتُؤْمِنوا باللهِ ورسولِه وتلك حُدودُ اللهِ ولِلكافرِينَ عَذابٌ أليمٌ ﴾ .

وفى الأصل كذا : « جعل كفارة فى كفارة الظهار » .

(٥) سورة النساء : ٩٢ – ٩٣ : ﴿ ومَا كان لِمُؤْمنٍ أنْ يَقْتُلَ مُؤْمناً إلَّا خَطأً ومَنْ قَتَلَ مُؤْمناً خَطأً فَتحريرُ رَقَبةٍ مُؤمنةٍ وَدِيَةٌ مُسلَّمةٌ إلى أهلِه إلَّا أنْ يَصَّدَّقُوا فإنْ كانَ مِنْ قومٍ عَدوٍّ لكم وهو مُؤمنٌ فتحريرُ رَقَبةٍ مُؤمنةٍ وإنْ كان مِنْ قومٍ بينكم وبينهم مِيثاقٌ فَدِيَةٌ مُسلَّمةٌ =

أصلاً ، ولو جاز التقييد مع فقد الوُصلة – لجاز تخصيص أحد العمومين باعتبار أن الآخر مخصوص ، وهنا لا يجوز .

فإن قيل ، وهو شبهة الخصم : الكفارات كلها جنس واحد ، وهذا القدر يكفى للتعلق وتقييد البعض بالبعض ، ألا ترى أن الله تعالى قيد الشهادة بالعدالة فى موضع وأطلقها فى موضع آخر ، فإنه قال : ﴿ وأشْهِدُوا ذَوى عَدْلٍ منكم ﴾[1] وقال : ﴿ وأشْهِدُوا إذا تَبايَعْتُم ﴾[2] ، ثم جعل صفة العدالة شرطاً فى الشهادات كلها . وكذا أطلق اليد فى آية التيمم[3] وقيدها بالمرافق فى آية الوضوء[4] . ثم حمل المطلق على المقيد بالإجماع . ولأن القرآن كله ككلمة واحدة ، فإذا ثبت التقييد فى البعض يثبت فى الكل – ألا ترى أن الله تعالى قيَّد الذِّكْرَ بالله تعالى

= إلى أهلِه وتَحريرُ رَقَبةٍ مُؤمنةٍ فَمَنْ لم يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرينِ مُتتابِعيْنِ تَوْبةً مِنَ اللهِ وكان اللهُ عَلِيماً حَكِيماً * ومَنْ يَقْتُلْ مُؤمناً مُتعمِّداً فَجَزاؤُه جهنَّمُ خالداً فيها وغَضِبَ اللهُ عليه ولَعَنَه وأعدَّ له عَذاباً عَظيماً ﴾ .

(١) سورة الطلاق : ٢ .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٢ .

(٣) سورة النساء : ٤٣ – ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتم سُكارَى حتَّى تَعْلمُوا ما تَقولُونَ ولا جُنُباً إلَّا عَابِرى سَبيلٍ حتَّى تَغْتسِلُوا وإنْ كُنتم مَرْضى أو على سَفَرٍ أوْ جاءَ أحَدٌ منكم مِنَ الغَائِطِ أوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فلم تَجِدُوا ماءً فَتَيمَّموا صَعِيداً طَيِّباً فامْسَحُوا بُوجوهِكُم وأيْدِيكم إنَّ اللهَ كان عَفوًّا غفوراً ﴾ .

(٤) سورة المائدة : ٦ – ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنُوا إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجوهَكم وأيْدِيَكم إلى المَرافِقِ وامْسَحُوا برءُوسِكم وأرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبيْنِ وإنْ كُنتم جُنُباً فاطَّهَّرُوا وإنْ كُنتم مَرْضى أوْ على سَفرٍ أو جاءَ أحَدٌ منكم مِنَ الغائطِ أوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فلم تَجِدُوا ماءً فتيمَّموا صَعِيداً طَيِّباً فامْسَحُوا بُوجوهِكم وأيْدِيكم منه ما يُريدُ اللهُ لِيَجْعلَ عليكم مِنْ حَرَجٍ ولكنْ يُريدُ لِيُطهِّرَكُم ولِيُتِمَّ نِعْمتَه عليكم لعلَّكم تَشْكُرُونَ ﴾ .

فى قوله : ﴿ والذَّاكِرِينَ اللهَ كَثيراً ﴾[١] وأطلقها فى قوله : ﴿ والذَّاكراتِ ﴾[٢] ثم حمل المطلق على المقيد – كذا هذا .

ولنا :

– إن الكفارات ، وإن اشتركت فى الاسم ، لكن اختلفت أسبابها وأحوالها ، فجاز اختلافها فى الإطلاق والتقييد – ألا ترى أنها اختلفت فى البدل لاختلاف أسبابها – فكذا هذا .

– وأما الشهادة : فلا نقول : يحمل المطلق على المقيد ، بل شرطنا العدالة فى كل الشهادات ، بدليل يقتضى ذلك .

– وأما تقييد اليد بالمرفق فى باب التيمم – [فإنه] لا يحمل المطلق على المقيد ، بل بدليل آخر ، وهو بيان النبى ﷺ بالفعل ، أو لأن بين التيمم والوضوء وُصْلة ، لأن التيمم خلف عن الوضوء ، فلا يخالفه فيما جعل خلفاً عنه .

– وقوله بأن القرآن كله ككلمة واحدة ، قلنا : /

٢/٨٥ * إن عنيت به أنه ككلمة واحدة فى أنه يجب تقييد البعض بما قيد به البعض ، فلسنا نسلم ذلك ، وكيف يستقيم هذا وإنه لا يجب تقييد البعض بما قيد به البعض مخالفاً له فى الحكم .

* وإن عنيت به أنه ككلمة واحدة فى أنه لا تناقض فيه ، وأن الكل صحيح فمسلم ، ولكن لم يوجب هذا تقييد البعض بالبعض .

(١ – ٢) سورة الأحزاب : ٣٥ – ﴿ ... والذَّاكِرِينَ اللهَ كَثيراً والذَّاكِراتِ أعدَّ اللهُ لَهُم مَغْفِرةً وأجْراً عَظيماً ﴾ معناه : والذاكرات الله (المعتمد ، ١ : ٣١٥) .

– وأما قوله تعالى : ﴿ والذَّاكِرِينَ اللهَ كَثيراً ﴾[1] . قلنا : هذا التقييد ثبت بدليل ، وهو أنه خرج مخرج المدح والحث عليه : ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ أعَدَّ اللهُ لهم مَغْفِرةً وأجْراً عَظيماً ﴾[2] فينصرف إلى ذكر الله تعالى لهذا المعنى . ولأنه ذكر معطوفاً على قوله تعالى : ﴿ والذَّاكِرِينَ اللهَ كَثيراً ﴾ وهذا يوجب التعليق والتقييد به .

أما ههنا – [فـ] أحدهما غير معطوف على الآخر ، فلم يكن التقييد فى البعض دليلاً على التقييد فى البعض ، فلا يقيد به .

فإن قيل : المطلق محتمل للمقيد ، وفيه نوع احتمال وإجمال ، والمقيد مفسّر ومحكم ، فيجب حمل المحتمل والمجمل على المفسر والمحكم – قلنا : لا إجمال ولا احتمال فى المطلق ، بل له قضية محكمة معلومة على ما ذكرنا من قبل .

هذا إذا رجع فى تقييد المطلق إلى نفس التقييد فى المقيد .

(ب) – فأما إن رجع إلى ذلك بالقياس – فالكلام فيه من وجوه :

أحدها – إن تقييد المطلق نسخ لحكمه ، وهو الإجزاء . لأن النص المطلق يقتضى الإجزاء بالفعل فى مطلق الرقبة ، أى رقبة كانت ، على ما مرَّ . فإذا قيد بصفة الإيمان لم يبق الإجزاء بالفعل فى مطلق الرقبة ، ونسخ النص بالقياس لا يجوز . وهذا لأن قبل التقييد كان الإجزاء متعلقاً به لأجل أنه إعتاق رقبة . وبعد التقييد تعلق الإجزاء ، لأنه إعتاق رقبة مؤمنة ، فجرى التقييد بالصفة مجرى التقييد بإعطاء العشرة فى أنه زيادة على النص ، وإنه نسخ ، لأن قبله يقتضى ١/٨٦ الإجزاء مع فقد هذه الزيادة ، وبعده يرتفع هذا الحكم / ، وإزالة حكم شرعى نسخٌ له .

(١ – ٢) راجع فيما تقدم الهامش ١ ، ٢ ص ٢٦٦ .

وثانيها – إن لم يكن هذا نسخاً بالقياس ، لكنه قياس المنصوص على المنصوص ، وهو باطل[١] .

وثالثها – إن كان هذا تخصيصاً للعام بالقياس ، لكن تخصيص العام ابتداء لا يجوز ، وإنما يجوز إذا كان قد خُصَّ منه بعضه ، وبعض الكفارة لم يخصَّ منه شيء[٢] .

ولو كان مطلقاً قيد بعضه ، وبيَّن الخصم قياساً صحيحاً يقتضى تقييده بوصف الإيمان ، فنحن نجوز ذلك – إنما الكلام فى حمل المطلق على المقيد لا بهذا الطريق .

والله أعلم .

---

(١) قال فى التمهيد ، ٢ : ١٨٧ – ١٨٨ : « قالوا : فى حمل أحدهما على الآخر قياس المنصوص على المنصوص (عليه) ، وذلك لا يجوز ، لأنه يفضى إلى إسقاط أحد النصين ، وهذا كما لا يجوز قياس القطع فى السرقة على القطع فى قطاع الطرق فى قطع اليد والرجل ولم يجز عندكم قياس التيمم على الوضوء فى إيجاب مسح الرأس والرجلين – الجواب ... » .

(٢) راجع فيما تقدم « تخصيص العام » الباب ٥٠ ص ٢٠٧ وما بعدها .

٩

باب

المُجْمَل والمُبيَّن

٦٤ - [تعريفات] :

نحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ تُستعمل فى هذا الباب ، نحو قولنا : « مُجْمَل » و « مُبيَّن » و « بيان » و « مُفسَّر » و « نَصّ » و « ظاهر » .

أما قولنا « مُجْمَل » - فيراد به ما يفيد جملة من أشياء . ومنه قولهم : « أجملت الحسابَ » أى جمعتُ . وعلى هذا المعنى يسمى العام « مجملاً » لأنه قد أجمل تحته المسميات .

وقد يراد به ما لا يُعرف [به] مراد المتكلم[١] .

وحدُّه الصحيح فى عرف الفقهاء أن « المجمل ما يراد به شئ معين فى نفسه واللفظ لا يُعيِّنه »[٢] .

ولا يلزم على هذا قوله : « اضرب رجلاً » ، لأن هذا لا يسمى « مجملاً » ، لأنا قلنا : يفيد شيئاً معيناً فى نفسه . وثمَّة ما أفاد ضرب رجل معين ، فإنه لو ضرب أى رجل شاء كان ممتثلاً . ولا كذلك قوله : « قرء » ، لأنه أفاد شيئاً معيناً : إما « الحيض » أو « الطهر » ، ولا يعينه . وكذلك اسم « الصلاة » : يفيد أفعالاً معينة واللفظ لا يعينها .

(١ - ٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣١٧ : « وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به . ويمكن أن يقال : المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء : هو متعين فى نفسه ، واللفظ لا يعينه » .

وأما « البيان » – فعلى نوعين . قد يكون عامًّا وقد يكون خاصًّا .

أما العام : فهو الدلالة على المراد ، إما القول أو الفعل . ومنه قول القائل : « بيَّن لى فلان [كذا وكذا][1] بياناً ظاهراً » : سمَّى كشف المراد بياناً . ويقال : « دللتُ فلاناً على الطريق[2] وبيَّنته له » .

وأما الخاص : فهو ، فيما تعارفه الفقهاء ، « هو الدالُّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه فى الإفادة » .

٢/٨٦ وأما « المُبيَّن » – / فقد يُستعمل فى خطاب يفتقر إلى البيان ولحقه البيان . وقد يستعمل فى خطاب مبتدأ مُسْتَغنٍ عن البيان .

وكذلك « المُفسَّر » – وهو والمُبيَّن سواء ، لأن معناه الكشف والإبانة . وقد يستعمل فى خطاب مفتقر إلى التفسير ، وقد ورد عليه التفسير . وقد يُستعمل فى خطاب مبتدأ مستغن عن التفسير .

وأما « النص »[3] :

[فـ] قال بعضهم : هو كل خطاب عُرِف مراده ، سواء كان مستقلاً أو عُرِف مراده بغيره .

وعلى هذا : يسمى « المجمل » الذى لحقه البيان نصًّا .

وحدُّه الصحيح : أن يشتمل على ثلاثة أشياء : أن يكون كلاماً . وأن يكون إفادته لمعناه ظاهراً . وأن لا يتناول إلا ما هو نص فيه . وإن كان متناولاً لشيء واحد ، كان نصًّا فيه . وإن كان متناولاً لأشياء ، كان نصًّا فيها .

---

(١) من المعتمد ، ١ : ٣١٧ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣١٧ . وفى الأصل : « الطريقة » .

(٣) النص : صيغة الكلام الأصلية التى وردت من المؤلف . وما لايحتمل إلا معنى واحداً . أو لا يحتمل التأويل . والمنصوص عليه المُبيَّن المعيَّن (المعجم الوسيط) .

- أما اشتراط كونه كلاماً - فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً .

- وأما اشتراط إفادته معناه على سبيل الظهور - فلأن النص عبارة عن الظهور : يسمى منصّة العروس « منصّة » لارتفاعها وظهورها[١] .

- وأما اشتراط تناوله لما هو نص فيه - فلأن قول القائل « اضرب عبيدى » لم يقل أحد إنه نص فى وجوب ضرب سالم منه ، لأنه مُتناوَلٌ مع غيره .

إذا ثبت هذا ، قلنا فى حد النص : هو كلام يفيد معناه ظاهراً ولا يتناول أكثر مما هو نص فيه .

فإن قيل : ألسنا نقول إن الله تعالى نص على إيجاب الصلاة وإن كان قوله « أقيموا الصلاة » مجملاً . قلنا : قوله : « أقيموا » ليس بمجمل فى حق الإيجاب ، فكان نصاً على الوجوب ، لكنه مجمل فى حق الصلاة ، فلا جرم لا يسمى « نصًّا » فى حق الصلاة بعد البيان[٢] .

وأما « **الظاهر** » :

فما يفيد معناه على سبيل الظهور ، سواء كان متناولاً له وحده أو مع غيره ، وكان محتملاً للتأويل على بعض الوجوه .

---

(١) المِنصّة كرسى مرتفع أو سرير يُعَدُّ للخطيب ليَخطب أو للعروس لتُجْلَى (المعجم الوسيط) .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣١٩ - ٣٢٠ : « فإن قيل : أليس يقال : إن الله قد نص على وجوب الصلاة ، وإن كان قوله : « أقيموا الصلاة » مجملاً ؟ قيل : إنه ليس بمجمل فى إفادة الوجوب ، وإنما هو مجمل فى إفادة الصلاة ، ولا يجوز أن يسمى مع البيان نصاً ، فى إفادة الصلاة . لأن قولنا : « نص » عبارة عن خطاب واحد ، دون ما يقترن به . ولأن البيان قد يكون غير لفظ . وقولنا : « نص » عبارة عن الأقوال » .

وهو مفارق للنص من هذه الجهة ، وإن كان مشاركاً له فى اشتراط[1]
١/٨٧ كونه كلاماً ، واختصاصه / بالكشف والظهور .

والله أعلم .

٦٥ – باب فى : معرفة ما يحتاج إلى البيان وما لا يحتاج إليه[2] :

– اعلم أن من البيان ما يكون عاماً ، وهو الدلالة المطلقة .

– ومنه ما هو خاص وهو[3] الدلالة على المراد بأدلة شرعية . وهذا القسم يعرفه الفقهاء .

فإن كان الكلام فى الأول ، فنقول :

كل ما يصح أن يعلم ولا يعلم باضطرار – يحتاج إلى البيان . لأن ما يصح أن يعلم ولا يعلم باضطرار لا سبيل للعبد إلى العلم به إلا بالبيان ، فاحتيج إلى البيان . وما يعلم باضطرار فذاك مُسْتغنٍ عن البيان ، لأن العبد مستغن عن تحصيل ما هو حاصل له[4] .

وإن كان الكلام فى القسم الثانى [: الخاص] فنقول :

[إن الدلالة الشرعية فيه ضربان : مستنبطة وغير مستنبطة][5] :

---

(١) فى الأصل كذا : « فى اشتراك » – راجع ما تقدم فى « النص » ص ٢٧٠ . وفى المعتمد ، ١ : ٣٢٠ : « ويشاركه فى وجوب كونه كلاماً » .

(٢) انظر : البصرى ، المعتمد ، ١ : ٣٢٠ وما بعدها . فالظاهر أن فيه تفصيلاً أكثر .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٢٠ . وفى العبارة السابقة . وفى الأصل هنا : « وهى » .

(٤) انظر المعتمد ، ١ : ٣٢٠ .

(٥) من العبارة بدا لنا أن هناك سقطاً أكملناه بما بين القوسين من المعتمد ، ١ : ٣٢٠ .

إن الأدلة التى هى مستنبطة [كالقياس ، فلا إجمال فيها ، فيقال : إنه يحتاج إلى بيان . وأما الدلالة غير المستنبطة فهى][(١)] ضربان : أقوال وأفعال .

– أما الأفعال – فكلها محتاج إلى دلالة تدل على الجهات التى تقع عليها :

فمنها – ما يقترن بها دلالة تدل على الجهة التى تقع عليها ، نحو صلاة النبى عليه السلام بأذان وإقامة : تدل على وقوعها فرضاً .

ومنها – ما لا يقترن بها دلالة فيحتاج إلى بيان آخر[(٢)] .

– وأما الأقوال – فضربان[(٣)] :

أحدهما – ما يكفى نفسه وصريحه على المراد فى الدلالة على جهة الغرض .

والآخر – لا يكفى نفسه وصريحه فى الدلالة على المراد .

أما الذى يكفى نفسه وصريحه فى الدلالة على المراد – فلا يحتاج إلى البيان ، لأنه لو احتاج إلى البيان لانتقض قولنا : إنه يكفى نفسه وصريحه فى الدلالة على المراد[(٤)] .

وأما الذى لا يكفى نفسه وصريحه فى الدلالة على المراد – فضربان :

أحدهما – لا يكفى نفسه وصريحه فى الدلالة على المراد بوضع أهل اللغة .

والآخر – لا بوضع أهل اللغة .

---

(١) من العبارة بدا لنا أن هناك سقطاً أكملناه بما بين القوسين من المعتمد ، ١ : ٣٢٠ .

(٢) نحو أن يقوم النبى ﷺ فى الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد . فإنه يجوز أن يكون قد سها فى ذلك ، ويجوز أن يكون قد تعمد ذلك ، ليدل على جواز ترك هذه الجلسة – المعتمد ، ١ : ٣٢١ .

(٣) انظر فى ذلك : المعتمد ، ١ : ٣٢٠ وما بعدها ففيه تفصيل أكثر .

(٤) نحو قوله تعالى : ﴿ وكان الله بكل شىء عليماً ﴾ سورة الأحزاب : ٤٠ . وسورة الفتح : ٢٦ – المعتمد ، ١ : ٣٢١ . وفيه تفصيل أكثر .

فالأول :

نحو الأسماء المشتركة – فإن قولنا : « قرء » غير موضوع لهما ولا لأحدهما بعينه ، فنحتاج إلى البيان . وكذا قوله تعالى : ﴿ وءَاتُوا حَقَّه يَوْمَ حَصادِه ﴾[1]
٢/٨٧ فإن اسم « الحق » يقع على أشياء مختلفة الصفة / ، واللفظ لا يعينها واحتاج إلى البيان .

وأما الضرب الثانى :

فهو أن لا يكون مجملاً فى نفسه ، ولكن المتكلم استعمله فى غير ما وضع له – وذلك ضروب :

منها – أن يُستعمل لفظ العموم فى الخصوص ، وذلك لا يخلو : إما إن خص منه شئ معلوم ، أو خص منه شئ مجهول :

فالأول – يحتاج إلى بيان ما لم يُرد منه ، لأن ما أريد منه معلوم بظاهر اللفظ .

والثانى – يحتاج إلى بيان ما أريد منه وإلى بيان ما لم يُرد منه ، وذلك نحو قوله : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾[2] وتناوله قوله : « لم أُرِدْ قتل بعضهم »[3] ، وليس دخوله تحت أحد النصين أولى من دخوله تحت الآخر ، فيحتاج إلى البيان فى ذلك . ومنها قوله تعالى : ﴿ وأُحِلَّ لَكُم مَا وَراءَ ذَلِكُم أنْ تَبْتَغُوا بأمْوالِكُم

---

(١) سورة الأنعام : ١٤١ .

(٢) سورة التوبة : ٥ – ﴿ فَاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾ – راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٢٤٥ .

(٣) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٢٣ – ٣٢٤ : « وأما ما كان تخصيصه منفصلاً فنحو أن يقول لنا النبى ﷺ : إن قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾ مخصوص ، ليس المراد به بعض المشركين . ولا نعلم ما المراد به ، لأنه لا مشرك إلا وقد تناوله قوله : ﴿ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾ وتناوله قول النبى ﷺ : « ليس المراد بالآية بعض المشركين » – فليس بأن يدخل تحت أحدهما بأَوْلى من أن يدخل تحت الآخر ، فافتقرنا فيه إلى بيان » .

مُحْصِنِينَ غيرَ مُسافِحينَ ﴾(١) : فهذه الآية لو اقتصرت على قوله : ﴿ وأُحِلَّ لكم ما وراءَ ذلكُم ﴾ لا تحتاج إلى البيان ، فإذا قيد بصفة الإحصان ، وهى مجهولة ، صار ما تناوله الإحلال مجهولاً . ومنها قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتْ لكُم بَهِيمةُ الأنعامِ إلَّا ما يُتْلَى عَلَيْكُم ﴾(٢) : لما قيده بالاستثناء ، والمستثنى – وهو ما يتلى – مجهول ، صار ما تناوله صدر الكلام مجهولاً محتاجاً إلى البيان .

ومنها – المطلق الذى أريد به بعض المدة : يحتاج إلى البيان ، لأن ظاهر اللفظ يقتضى ثبوته فى كل المدة ، فإذا أريد به البعض يحتاج إلى البيان .

ومنها – النكرة فى موضع الإثبات ، إذا أريد به بعض معين ، نحو أن يقول : « اضرب رجلاً » ، لأنه لا يدرى أى رجل أراد ، فيحتاج إلى البيان .

ومنها – الأسماء المنقولة عن معانيها إلى المعانى الشرعية .

ومنها – ألفاظ المجاز كاسم الأسد والحمار : إذا أُريد به الشجاع والبليد .

فهذه جملة ما يحتاج إلى البيان ، وما لا يحتاج إلى البيان(٣) .

---

(١) سورة النساء : ٢٤ .

(٢) سورة المائدة : ١ – ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنُوا أَوْفُوا بالعُقودِ أُحِلَّتْ لكم بَهِيمةُ الأنعامِ إلَّا ما يُتْلَى عليكُم غيرَ مُحِلِّى الصَّيْدِ وأنْتم حُرُمٌ إنَّ اللهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ ﴾ .

سورة الحج : ٣٠ – ﴿ ... وأُحِلَّتْ لكُمُ الأنعامُ إلَّا ما يُتْلَى عليكم فاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ .

وفى الأصل كذا : « وأحلت لكم بهيمة الأنعام ... » .

(٣) راجع تقسيمات أكثر تفصيلاً فى المعتمد ، ١ : ٣٢٢ – ٣٢٤ ولولا الإثقال لأوردناها هنا لفائدتها . وقد تقدم التنبيه إلى ذلك .

٦٦ – باب : ما أخرج من المجمل وهو منه – نحو إرادة المعنيين بعبارة واحدة :

١/٨٨ اعلم أن اللفظ المستعمل لا يخلو : إما إن أفاد فائدة / واحدة ، أو أكثر من فائدة واحدة .

[فـ] إن أفاد فائدة واحدة – فلا خلاف فى جواز إرادتها كلها بعبارة واحدة .

وإن أفاد أكثر من فائدة واحدة – اختلفوا فيه :

ذهب جماعة من أهل الأصول إلى المنع من جواز إرادتهما[1] بعبارة واحدة ، فى حالة واحدة .

وذهب بعض الفقهاء وجماعة من المتكلمين إلى جواز ذلك ، إلا أن يتنافى الإرادتان ، نحو استعمال صيغة « افعل » فى الأمر والتهديد ، لأن استعمالها فى التهديد يوجب الكراهية وفى الأمر يوجب الإرادة ، وبين الإرادة والكراهة تناف[2] .

والمختار من المذهب : أن اللفظ إذا تناول شيئين على سبيل الحقيقة ، أو أحدهما على سبيل الحقيقة والآخر على سبيل المجاز ، أو كلاهما على سبيل المجاز – جاز أن يراد [ا][3] فى الإمكان بعبارة واحدة ، ولا يجوز ذلك فى اللغة .

والدلالة على جواز ذلك فى الإمكان أنه ليس بين إرادة الاعتداد من المرأة بالحيض وبين إرادة الاعتداد منها بالأطهار ما يمتنع [معه] اجتماعهما إذا لم يكن متكلماً باسم « القرء » . وكذلك يجب أن لا يكون بينهما ما يمنع اجتماعهما

(١) كذا فى الأصل . ولعل الأصح « إرادتها » . وانظر : المعتمد ، ١ : ٣٢٤ وما بعدها .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٢٦ : « ... نحو استعمال لفظة « افعل » فى الأمر بالشيء والتهديد عنه . وذلك أن استعمالها فى التهديد لا يكون إلا بكراهة ذلك الفعل . واستعمالها فى الأمر به لا يكون إلا بإرادته . وإرادة الشيء وكراهته تتضادان » . وفى الأصل : « صفة افعل » .

(٣) فى الأصل كذا : « يراد » وكذا فى المعتمد ، ١ : ٣٢٦ . ولكن عبارته تصحح « يرادا » .

إذا كان متكلماً باسم « القرء » ، لأن اللفظ لا يجعل ما ليس يمتنع ممتنعاً . وكذا ليس إرادة العقد بالنكاح وإرادة الوطء به ما يمنع من اجتماعهما إذا لم يكن متكلماً باسم « النكاح » . وكذا إذا كان متكلماً باسم « النكاح » .

فإن قيل : إن لم يكن بين معنيين منافاة – لم قلتم : إنه يجوز اجتماعهما واجتماع إرادتهما . وهذا لأن المانع من اجتماع الشيئين ليس هو المنافاة فقط ، بل يجوز أن يمتنع اجتماعهما لأمر يرجع إلى الغير . ألا ترى أنه يتعذر على واحد منا إرادة تعظيم زيد والاستخفاف به بفعل واحد فى حالة واحدة ، وإن لم يكن بين هذين الفعلين منافاة ، إذ لا منافاة بين القيام عند حضور زيد وبين شتمه مثلاً ، وكذا هذا : امتنع اجتماع الإرادتين لأجل العبارة – وبيان التعذر من وجهين : /

أحدهما – أن المستعمل للكلمة فى المعنيين المختلفين قد استعملها فيما وضع لها ، وعدل بها عن موضعها إلى غيره . واستعمال الكلمة فى موضوعها مع العدول بها إلى غير موضوعها متنافيان ، كإرادة الاقتصار على الشيء مع إرادة المجاوزة عنه . ٢/٨٨

والثانى – أن المستعمل للكلمة فى غير موضوعها لا بد أن يضمر فيها « كاف » التشبيه أو ما يجرى مجرى الكاف ، لأن قول القائل : « رأيت الأسد » وهو يريد الشجاع معناه : « رأيت ما هو كالأسد » والمستعمل لها فى موضوعها لا يضمر كاف التشبيه ، ومحال أن يضمر فيه كاف التشبيه ولا يضمر فيه ذلك[1] .

قلنا :

إذا ثبت أنه ليس بين المعنيين تناف – [فـ] لا يمتنع اجتماعهما لأجل العبارة ، لأن العبارة ليست إلا الكلام الدال على المراد بالشيء ، ويجوز أن يكون الشيء الواحد دلالة على شيء واحد وعلى أشياء . ألا ترى إلى قوله عليه السلام : « الفخذ عورة » دلَّ على وجوب ستر الفخذ وستر بعض الركبة ،

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٢٧ .

بخلاف إرادة [تعظيم زيد] مع إرادة استخفافه[١] ، لأنـ [ـه] بين التعظيم والاستخفاف تناف ، لأن التعظيم ينبىء عن ارتفاع حاله والاستخفاف ينبىء عن اتضاع[٢] حاله ، وبين كونه مرتفع الحال وبين كونه متّضع الحال تناف - ألا ترى أنه يتعذر اجتماعهما على فعلين . وإذا ثبت أنـ [ـه] بين وجوديهما تناف ، تعذر اجتماع الدواعى إليهما ، فيتعذر الجمع بين إرادتيهما ، لأن الإرادة تمنع الداعى . أما هنا [فـ] ليس بين الانتهاء عن العقد وبين الانتهاء عن الوطء تناف[٣] . وكذا ليس بين الاعتداد بالأطهار وبين الاعتداد بالحيض[٤] تناف ، فلا[٥] يتصور إرادتهما فى حالة واحدة .

قوله : المستعمل للكلمة فى المعنيين استعملهما فى موضوعها وعدل بها عن موضوعها : إن عنى به أنه أراد إيقاعه دليلاً على غير ما وضع له ، كما أراد إيقاعه دليلاً على ما وضع له - لم قلت إن ذلك ممتنع ، وفيه وقع / النزاع ؟ . ١/٨٩

وإن عنى به أنه أراد استعمالها فى غير ما وُضع له ، وقصد ترك استعمالها فيما وُضع لها ، فلا نسلم أنه عدل عن موضعها إلى غير موضعها على هذا التفسير ، بخلاف إرادة الاقتصار وإرادة المجاوزة ، لأن الاقتصار على الشىء ليس إلا ترك المجاوزة ، والمجاوزة هى ترك الاقتصار ، وفيه منافاة - أما هنا [فـ] بخلافه - على ما مرَّ .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٢٧٧ حيث قال : إنه يتعذر إرادة تعظيم زيد والاستخفاف به بفعل واحد فى حالة واحدة . وفى الأصل هنا : « إرادة تعظيمه مع إرادة استخفافه » .

(٢) اتَّضَع فلان صار وضيعاً أى دنيئاً . مطاوع وضَّعه - المعجم الوسيط . وفى المعتمد ، ١ : ٣٢٧ : « إيضاع » .

(٣) فى كلمة « النكاح » راجع فيما تقدم ص ٢٧٧ وفيها : « ... وكذا ليس إرادة العقد بالنكاح وإرادة الوطء به ... » . وانظر المعتمد ، ١ : ٣٢٧ .

(٤) فى كلمة « القرء » - راجع فيما تقدم ص ٢٧٧ .

(٥) لعل الأوضح : « ولا » .

وأما البيان الثانى – قلنا : نعنى بإضمار « كاف » التشبيه أن يقصد بالاسم إلى ما هو كالأسد ، فلا يمتنع أن يقصد بالاسم إلى الأسد ، إلى ما هو كالأسد ، فلا يوقع الاسم دليلاً عليهما[1] . وإن عنى به شيئاً آخر فلا نسلم الإضمار ، على ذلك التفسير .

هذا هو الكلام فى الجواز والإمكان العقلى .

والدليل على أنه لا جواز له من جهة اللغة – أن أهل اللغة وضعوا اسم الحمار للبهيمة وحدها وتجوزوا به فى البليد وحده ، ولم يستعملوه فى كلا المعنيين أصلاً ، بدلالة أنه لا يفهم من اسم « الحمار » البليد والبهيمة جميعاً . ولو كان مستعملاً فيهما جميعاً لكان يجب أن يفهم ذلك . وإذا لم يكن الاسم مستعملاً فيهما لا يجوز للمتكلم أن يستعمله فيهما لأنه خلاف أهل اللغة ، ولا يجوز ذلك مع أنه يتكلم بلغته . وكذا اسم « القرء » : غير موضوع للحيض والطهر جميعاً ، لأنه لو كان كذلك لكان المستعمل فى أحدهما متجوزاً ، وإجماع أهل اللغة على خلاف ذلك . وكذلك لو قال « قرءان » لا يفهم منه أربعة : اثنان من الطهر واثنان من الحيض ، ولا يفهم من الثلاثة ستة . وإذا لم يكن موضوعاً لهما لا يجوز للمتكلم أن يستعمله فيهما مع أنه متكلم بلغتهم . فإن قيل اسم « القرء » يصلح لكلا المعنيين ، فيجوز حمله عليهما جميعاً كقوله : « اضرب رجلاً » لما صلح هذا الاسم لكل واحد من آحاده على البدل – فكذا هذا – قلنا : إن عنيت به الصلاحية : [أى] أن الاسم موضوع لهما / أو يستعمل فيهما جميعاً ، فقد أبطلناه . ٢/٨٩
ولا كذلك قوله « اضرب رجلاً » لأن اللفظ أفاد فائدة واحدة ، وهو ضرب

---

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٢٧ – ٣٢٨ : « .. والجواب أن الإنسان إذا قال : رأيت السباع ، وأراد به أنه رأى أسداً ورجالاً شجعاناً ، فإنه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه فى بعضهم دون بعض . لأن معنى إضمار كاف التشبيه هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد » .

من اختص بهذا الاسم ، وهذه الفائدة سائغة فى الكل ، فصح أن يراد به الكل على البدل . أما هنا [فقد] اختلفت فائدة اللفظ ، لأن فائدته فى الحيض الحيضُ وفى الطهر الطهرُ ، فلا يجوز أن ينتظمهما اسم واحد . نظير هذا : من ذلك أن يقال للمرأة « اعتدى [بـ] ما يُسمَّى قرءاً » وهذا [تخيير][1] لها أن تعتد بكلا المعنيين ، لأنه علق الاعتداد بما يسمى « قرءاً » وكلا المعنيين يتفقان فى فائدة وضعت له ، وجرى ذلك مجرى قولنا : « اضرب رجلاً » بخلاف قوله : « اعتدى بقرء » لأنه اختلف فائدة اللفظ فى الموضعين ، لأنه تناول الحيض لأنه حيض ، وتناول الطهر لأنه طهر ، فلا يجوز أن ينتظمهما لفظ واحد .

وأما المخالف :

— فقد احتج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يقول : « قبلة الرجل لامرأته توجب نقض الوضوء »[2] وأوجب التيمم على الجنب — وهذا يدل على أنه حمل قوله تعالى : ﴿ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ ﴾[3] على الجماع وعلى المسّ باليد .

— واحتج أيضاً بأن قوله تعالى : ﴿ والمُطلَّقاتُ يَتَربَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ ﴾[4] أُريد به الاعتداد بالحيض والطهر جميعاً ، حتى جاز لها تقليد من يرى الاعتداد بالحيض

---

(١) فى الأصل كلمة غير واضحة . فهذه الكلمة من عندنا أخذاً من السياق حسب فهمنا — انظر : المعتمد ، ١ : ٣٢٨ ففيه « بحسب اختيارها » .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٣١ : « ... إن عمر رضى الله عنه قال : إن قُبلة الرجل امرأته تنقض الطهر » وفى نسخة أخرى منه : « ... إن ابن عمر — تنقض الوضوء » — انظر فيه الهامش ٧ ، ٨ من الصفحة نفسها .

(٣) سورة النساء : ٤٣ — ﴿ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فلم تَجِدُوا مَاءً فَتيَمَّمُوا صَعِيداً ... ﴾ . وسورة المائدة : ٦ .

(٤) سورة البقرة : ٢٢٨ .

وتقليد من يرى الاعتداد بالطهر ، وأيًّا[١] ما فعلت فقد فعلت ما أراد الله تعالى . وإن كانت من أهل الاجتهاد ، فأيهما أدى اجتهادها إليه ، كان المطلوب منها ذلك .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا يمتنع أن ابن عمر رضى الله عنهما إنما أوجب التيمم على الجنب بالسنة ، لا بهذه الآية . أو حمل الآية على مطلق المسّ[٢] ، وفى الجماع مسٌّ ، فكانت فائدة الاسم فيهما متجددة .

وأما الثانى – فالجواب عنه من وجوه :

١/٩٠ أحدها – أن مراد الله تعالى واحد ، وليس كل مجتهد أو مقلد للمجتهد / مصيباً للحق وكما هو مراد الله تعالى ، إلا أنه إذا أخطأ يعذر فى ذلك ، لما نذكر فى باب القياس إن شاء الله تعالى .

وثانيها – أن الله تعالى تكلم بالآية مرتين[٣] : فمرة أراد الطهر ومرة أراد الحيض [عند] من أدى اجتهاده إليه أو يقلد من أدى اجتهاده إليه .

وثالثها – إن صح أنه أرادهما بلفظة واحدة ، فيكون قيام الدلالة على ذلك دليلاً على أن الاسم انتقل عن موضوعه بالشرع ، وصارت حقيقة شرعية[٤] – والله أعلم .

---

(١) فى الأصل كذا : « وأما » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٣٢ : « وأى ذلك فعلتْ ، فقد أراده الله منها » .

(٢) مَسَّ الشيءَ مسًّا لمسه بيده . ومسَّ المرأة باضَعَها . وفى القرآن الكريم : ﴿ قالتْ ربِّ أنّى يَكونُ لى وَلَدٌ ولم يَمْسَسْنى بَشَرٌ ﴾ (سورة آل عمران : ٤٧) وكذا سورة مريم : ٢٠ (المعجم الوسيط) .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٣٢ – « والجواب أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله يقول : « إن الله عز وجل تكلم بالآية مرتين : فأراد مرة الطهر ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو تقليد من يرى ذلك . وأراد فى الأخرى الاعتداد بالحيض ، ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو يختار تقليد من يرى ذلك ... » .

(٤) انظر المعتمد ، ١ : ٣٣٢ .

٦٧ - باب فى : ما أُلحق بالمجمل وليس منه :

فمن ذلك - التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان نحو قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهاتُكُمْ وبَناتُكم ... ﴾(١) . وقوله : ﴿ وأُحِلَّ لكُم مَا وَراءَ ذلكُم ... ﴾(٢) . وقوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةُ والدَّمُ .. ﴾(٣) .

ذهب جماعة من المتكلمين إلى أنه مجمل لا يصح التمسك به .

وذهب أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى إلى أنه ليس بمجمل ، [فـ] يصح التعلق به .

فالأولون ذهبوا فى ذلك إلى أن ظاهر النص يقتضى تحريم فعل الأمهات وفعل الميتة والدم ، لأن التحريم يختص بالأفعال ، لأنه عبارة عن المنع . ومعنى ذلك أن الفعل بحاله ليس لفاعله أن يفعله - كتحريم الأكل والشرب وغير ذلك : منع من تحصيل هذه الأفعال ، فكذا هذا . وإيجاد الأعيان ليس فى وسع العباد إذا كانت معدومة ، فكيف بعد وجودها ، وكان المراد غير ما اقتضاه الظاهر ، فكان مجملاً(٤) .

---

(١) سورة النساء : ٢٣ . (٢) سورة النساء : ٢٤ .

(٣) سورة المائدة : ٣ .

(٤) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٣٣ : « ذكر الشيخ أبوالحسن رحمه الله وأبو عبد الله رحمه الله : أن ذلك مجمل ، لا يصح التعلق بظاهره لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات . وليس ذلك فى مقدورنا ، لو كان معدوماً . فكيف وهو موجود ؟ فلم يجز أن تُحرَّم علينا . ووجب أن يكون المراد به فعلاً من أفعالنا يتعلق بالأمهات . وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكوراً فى الآية ، لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فِعْل دون فِعْل . ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين ، لكان المراد بتعليق التحريم (فى نسخة : يتعلق بالتحريم) بالأعيان ، تحريم ذلك الفعل بعينه . ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان ، وليس الأمر كذلك . لأن المراد بقوله تعالى : ﴿ حُرِّمتْ عَلَيْكُم أُمَّهاتُكم ﴾ تحريم الاستمتاع . والمراد بقوله تعالى : ﴿ حُرِّمتْ عَلَيْكُمُ المَيْتةُ .. ﴾ تحريم الأكل . فأحد الفعلين مخالف للآخر » . وانظر : التمهيد ، ٢ : ٢٣٠ - ٢٣١ .

فإن قال بأن المراد من تحريم العين تحريم الفعل فيه – قلنا : هذا خلاف اللفظ ، ولأن العين تقبل عدة من الأفعال ، ولا يمكن حمله على الكل ، وليس البعض أوْلى من البعض ، فكان مجملاً[١] .

إلا أنَّا نقول : اللفظ إنما يكون مجملاً إذا لم يكن له معنى معلوم ، فى اللغة أو فى العرف . والمراد من تحريم الأعيان معلوم عرفاً ، وهو تحريم الأفعال المختصة بها ، فتحريم الأم تحريم / الاستمتاع بها ، وتحريم الميتة والدم تحريم أكلها ، وتحريم ٢/٩٠ الثوب تحريم لبسه ، وتحريم الدار تحريم الدخول والسكنى فيها – هذا هو المفهوم عرفاً من غير سابقة بيان . ولا يمتنع أن لا يكون اللفظ للشيء فى اللغة ثم يفيده من جهة العرف ، كاسم الغائط : يفيد المكان المطمئن فى اللغة ، ثم يفيد قضاء الحاجة فى العرف .

ومنها – حرف النهى[٢] الداخل على الفعل إذا لم يكن على صفة . نحو قوله عليه السلام : لا صلاة إلا بطهور – ولا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل – ولا نكاح إلا بشهود – ولا شهادة لمتهم – والأعمال بالنيات[٣] – ولا عمل إلا بالنية – ونظائر هذا كثيرة .

قال بعض المتكلمين : إنه مجمل لا يصح التعلق به ، لأن ظاهره يقتضى نفى صورة هذه الأفعال حقيقة ، وإنها لا تنتفى ، فكان المراد نفى حكمه ، وحكمه شيئان : أحدهما الإجزاء ، والثانى الكمال والفضيلة ، وليس أحدهما بأوْلى من الآخر ، فكان مجملاً . ولا يقال إنه يحمل على الكل ، لأنا نقول : الحكم غير مذكور لا على سبيل العموم ولا على سبيل الخصوص ، فلا يمكن حمله على الكل ، لأنه ليس البعض بأوْلى من البعض ، ولأن الحمل على نفى الكمال

---

(١) راجع الهامش السابق .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٣٥ : « حرف النفى » .

(٣) تأولوا هذا بأنه يجرى مجرى قوله : « لا عمل إلا بالنية » – المعتمد ، ١ : ٣٣٥ .

يناقض الحمل على نفى الإجزاء ، لا أن فى نفى الكمال إثبات أصل الإجزاء ، فكان[1] مجملاً .

إلا أنا نقول : لا إجمال فى هذه الأفعال ، لأن المراد بها معلوم . وبيانه - هو أن اللفظ يقتضى نفى كل صلاة بدون الطهور ، ونفى كل صوم بدون النية ، ونفى كل نكاح بدون الشهود ، ونفى كل شهادة صدرت عن المتهم ، ونفى كل عمل لمن لم يقترن[2] به النية - لأنها نكرة فى محل النفى - إلا أن الحاصل من هذه الأفعال نوعان : نوع هو مشروع أى موصوف بالاعتبار الشرعى المقتضى لحكمه ، ونوع هو غير مشروع أى غير معتبر فى اقتضاء الحكم . إلا أن النوع
١/٩١ الثانى غير مراد بالإجماع / فصار النوع الأول مراداً . فكان هذا من باب التخصيص ، لا من باب الإجمال . ففى باب الصلاة والطهور : الصلاة الفاسدة غير مرادة ، فتعينت الصلاة الجائزة . وفى الصوم والنية من الليل : الصوم الذى لا كمال له ولا فضيلة غير مراد ، فتعين الموصوف بوصف الكمال . وفى النكاح : النكاح الفاسد غير مراد ، فيتعين الصحيح . وفى الشهادة : الشهادة التى لا اعتبار لها ولا أثر لها فى وجوب القضاء ليسـ[ـت] بمراد ، فتعين النوع الآخر مراداً . وفى العمل مع النية : العمل العارى عن اعتباره فى اقتضاء الأجر والثواب غير مراد ، فتعين النوع الآخر مراداً . وفى العمل مع النية : العمل الحسى العارى عن اعتباره فى اقتضاء الثواب والأجر غير مراد ، فتعين النوع الآخر .

ويمكن التعلق بهذا الوجه فى قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام » - إن الضرر نوعان : نوع هو حرام ، ونوع ليس بحرام .

---

(١) لعلها كذلك . وقد تقرأ « وكان » - راجع : المعتمد ، ١ : ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٢) لعل الأوضح أن يقال : « لمن لم يقرن به النية » أو « ونفى كل عمل لم يقترن به النية » .

فالنوع الأول ليس بمراد فيتعين النوع الآخر ، فكان نفياً لكل ضرر مباح ، وكان تحريماً لكل ضرر حرام .

ومنها – قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ﴾(١) : زعم بعض الناس أنه مجمل ، وبيان الإجمال فيه من وجهين : أحدهما – أن قطع اليد يحتمل القطع من المنكب ، ويحتمل القطع من المرفق ، ويحتمل القطع من الكف ، فكان مجملاً . والثانى – أن القطع يُذكر ويُراد به الإبانة(٢) . ويُذكر ويُراد به اتصال القطع به ، كما يقال : « بَرَيْتُ القلمَ فقطعت يدى » وإن لم ينفصل ، وإنما يعرف الإبانة إذا قيد بالقطع من الجملة . وكما يقال : قطعت يد فلان من الجملة ، وقطعت الغصن من الشجرة .

إلا أنا نقول : لا إجمال فيه ، لأن قطع اليد يتناول القطع من المنكب ، بدليل أنه لو قطع من الكف لا يقال : قطع يد فلان كله . ويصح أن يقّال : قطع بعضها . واسم اليد تتناول الكل إلا إذا أُريد به / البعض بدليل ، فيصير مجملاً قبل ٢/٩١
البيان . وأما الثانى – قلنا : القطع عبارة عن الإبانة ، فعند الإطلاق يتناول ما يسمى إبانة اليد ، والشق الحاصل فى الجلد ليس بإبانة اليد حقيقة . وبهذا تبين أن فيما ذكر من المقال مجاز ، وذكر القطع بقولنا : « يبرى القلم »(٣) قرينة المجاز ، لأن العادة لم تجر بقطع كل اليد عند ذلك .

والله أعلم .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) أبان الشىءَ فصله وأبعده – المعجم الوسيط .

(٣) تقدمت العبارة كلها وهى : « بريت القلم فقطعت يدى » – قال فى المعتمد ، ١ : ٣٣٧ : « وهذا يدلنا على أن قول القائل : بريت القلم فقطعت يدى – مجاز ، ويكون اقتران ذلك ببرى القلم قرينة ، تدل على المجاز ، لأن العادة ما جرت بإبانة اليد عند برى القلم » .

٦٨ - باب : ما يكون بياناً للأحكام الشرعية :

اعلم أن بيان الأحكام الشرعية إنما يكون بكل ما يقع به التبيين . وذلك ضروب :

منها - **القول** . [والقول] بوقوع البيان به أكثر من أن يُحصى .

ومنها - **العقد بالأصابع** . ووقوع البيان به لا يشتبه على أحد . فإن عقد الأصابع بعد الكلام بيان له .

ومنها - **الكتابة** . وقد بين رسول الله ﷺ بها ، فإنه كتب إلى بعض عماله فى أمر الصدقات .

ومنها - **الفعل** . وهو مختلف فيه :

قال قوم : إن الفعل لا يصلح بياناً . وقالوا : إن البيان إنما يقع بكشف المراد ، والفعل لا يصلح كاشفاً للمراد بنفسه ، إلا بانضمام قول يُعلق هذا بذاك ، فيؤول الأمر إلى أن البيان يقع به ، لا بالفعل . ولأن الفعل قد يمتد مدة حصوله ، فتعليق البيان به تأخير للبيان عن مورد الخطاب ، والبيان ما يكون مقارناً .

إلا أنا نقول : إن القول إنما يصلح بياناً لأنه يقع به التبين ، والفعل قد يقع بحال يقع به التبين ، فصلح بياناً ، بل أوْلى ، لأن القول إنما يكون كاشفاً بطريق الإخبار ، والفعل كاشف بطريق المشاهدة ، وللمشاهدة من المزية ما ليس للخبر . ولأن النبى عليه السلام بيَّن أركان الحج وأفعال الصلاة بالفعل حيث قال : « خذوا عنى مناسككم » . وقوله : « صلُّوا كما رأيتمونى أصلى » . وكذلك
١/٩٢ الصحابة رضى الله عنهم بيَّنوا أوامر الوضوء وغير ذلك بالفعل وهو / معروف .

قوله : لا بد من قول يعلق هذا بذاك - قلنا : ليس كذلك ، فإن فعل النبى ﷺ عقيب الكلام المجمل قد يقع بحال لأجله يقع بياناً بدون قول آخر . ولئن كان لا يصلح بياناً إلا بواسطة قولية ، لكن البيان يقع بالفعل لا بتلك الرابطة ، والفعل يصير مبيناً بتلك الرابطة ، كقوله ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » :

لا يقع به البيان قبل فعله ، وإذا صلّى يقع البيان بها .

قوله : فيه تأخر البيان عن مورد الخطاب – قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ ثم هذا باطل بخطاب طويل ، فإن البيان به جائز مع القدرة عليه بخطاب قصير[1] .

ومنها – الإشارة . وقد بيَّن النبى ﷺ بها حيث قال : « الشهر هكذا وهكذا » : أشار بيده .

والله أعلم .

٦٩ – باب فى : تقديم القول على الفعل فى البيان :

اعلم أن الآية إذا وردت مجملة ، وورد عقيبها قول وفعل ، [و] يصلح كل واحد منهما بياناً له :

– إن علم تقدم أحدهما على الآخر – يجعل المتقدم بياناً ، والمتأخر تأكيداً له – لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، فيجعل ما هو الأقرب إلى المجمل بياناً .

– وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر :

* [فـ] إن لم يتناف حكمهما : يجوز فى كل واحد منهما أنه هو المتقدم ، وهو البيان .

* وإن [كان] يتنافى حكمهما ، يجعل القول بياناً .

مثاله – آية الحج[2] مع قوله عليه السلام : « مَنْ قرن حجة إلى عمرة فليطف لهما طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً »[3] ، وقد ثبت أن النبى ﷺ قرن بين حجة وعمرة وطاف لهما طوافين وسعى سعيين[4] . فإن كان البيان هو القول ،

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٣٣٧ – ٣٣٩ ففيه تفصيل أكبر . والتمهيد ، ٢ : ٢٨٦ – ٢٨٧ رقم ٨٦٥ .

(٢ – ٤) لعل المقصود الآية ١٥٨ من سورة البقرة : ﴿ إِنَّ الصَّفَا والمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فلا جُناحَ عليه أَنْ يَطَّوَّفَ بهما ومَنْ تَطَوَّعَ خيْراً فإنَّ اللهَ شَاكِرٌ عليمٌ ﴾ .

لم يكن الطواف الثانى واجباً بل كان مندوباً . وإن كان البيان هو الفعل ، كان الطواف الثانى واجباً . لأن الآية سيقت لأفعال هى واجبة .

فإن عُرف تقدم أحدهما على الآخر ، يجعل المتقدم بياناً لما مرَّ .

٢/٩٢ وإن لم يُعلم / التاريخ ، فالبيان من القول ، لأن الفعل فى كونه بياناً يحتاج إلى قول يُعلقه بالمبيَّن ، والقول المتعلق للفعل غير مذكور ، فإثباته لا يكون إلا عند الضرورة ، ولا ضرورة ، لأنه أمكن أن يُجعل القول بياناً ، وليس غرضنا من مسألة الطواف إلا التمسك به[1] ، لأنه ثبت عن رسول الله ﷺ قول تعلق فعْله بالمبيَّن ، وهو قوله عليه السلام : « خذوا عنى مناسككم »[2] .

٧٠ - باب فى : أن البيان هل يكون كالمبيَّن :

اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسألتين :

إحداهما - أن البيان هل يجب أن يكون فى قوة المبيَّن ؟

= وراجع فى ركن الحج وواجباته وسننه : السمرقندى ، التحفة ، ١ :٥٧٩-٥٩٠ وما بعدها .

وفيه (١ : ص ٦٢٥ - ٦٢٦) : « وأما القارن فحكمه ما ذكرنا فى المفرد بالحج ، إلا أنه يُحرم بالحج والعمرة جميعاً ، ثم إذا أتى مكة يطوف لعمرته ويسعى ثم بعد ذلك يطوف ويسعى لحجته ، ويقدم أفعال العمرة على أفعال الحج » .

وفيه أيضاً (١ : ٦٢٩) : « ومنها - أن القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين ويقدم أفعال العمرة على أفعال الحج - وعنده (الشافعى) يطوف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً » .

(١ - ٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٤٠ : « وليس الغرض بما ذكرناه من المثال إلا التمثيل (وفى نسخة أخرى : إلا التمسك) دون تصحيح مسألة الطوافين ، لأن النبى ﷺ قد قال : « خذوا عنى مناسككم » فقد علَّق بهذا القول فعله على الآية » .

فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى[١] رحمه الله إلى أنه يجب ذلك . وإذا لم يكن فى قوة المبيَّن لا يُقبل . ولهذا لم يُقبل خبر الأوساق[٢] فى مقابلة قوله عليه السلام : « ما سقته السماءُ ففيه العُشْرُ »[٣] لأن هذا الخبر معلوم .

والصحيح أن البيان والمبيَّن يجوز أن يكونا معلومين ، ويجوز أن يكونا مظنونين . ويجوز أن يكون المبيَّن معلوماً والبيان مظنوناً ، كما فى تخصيص العام بخبر الواحد .

ودلالة ذلك أن قوة الخبر بقوة النقل وكثرة النقَلة ، ولا يمتنع أن تكون الحاجة إلى نقل المبيَّن أمسَّ وأعمَّ من الحاجة إلى نقل البيان . أو يسمع المبيَّن بعض من لم يسمع البيان[٤] ، فيتواتر نقل المبيَّن دون البيان .

والثانية – أن البيان هل يكون كالمبيَّن فى صفة الوجوب ؟

والصحيح :

إن أريد بذلك : أن البيان إذا كان واجباً ، [فـ] يجب أن يكون البيان بياناً بصفته[٥] ، فدل البيان على أن المبيَّن واجب – فهذا صحيح .

وإن أريد به : أن البيان هل يدل على الوجوب كالمبيَّن ، فنقول[٦] : لا يدل عليه ، لأنه ليس فى البيان لفظ يدل على الوجوب .

فإن أريد بذلك : أن المبيَّن إذا كان واجباً ، فالبيان يكون واجباً ، وإذا لم يكن واجباً فالبيان لا يكون واجباً – فهذا باطل ، لأن البيان واجب / سواء ١/٩٣

---

(١) راجع فيما تقدم ترجمته فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

(٢ – ٣) وهو قوله ﷺ : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » راجع فيما تقدم ص ٢٢٧ وص ٢٣٦ والهامش ١ منها . وانظر : بلوغ المرام ، رقم ٤٩٢ و٤٩٣ ص ٨٥ .

(٤) فى الأصل الظاهر : « للبيان » .

(٥) فى المعتمد ، ١ : ٣٤١ : « فبيانه بيان لصفة شىء واجب » .

(٦) فى الأصل كأنها : « فيقول » .

كان المبيَّن واجباً أو لم يكن ، لأن ترك البيان يجعل الخطاب سفهاً ، فيجب البيان ، ليخرج عن كونه سفهاً[١] .

٧١ – باب فى : جواز تأخير بيان المجمل والعام (والنسخ)[٢] :

١ – أما [تأخير] بيان المجمل

اعلم أن المراد بالمجمل هنا اللفظ الذى لا يعرف مراد المخاطب به بنفسه . وذلك ضروب :

منها – أن يتكلم بكلام لا يفيد فائدة وضع لها ، لا على الإجمال ولا على التفصيل ، كخطاب الإنسان بلغة لا عهد له بها أصلاً ، كخطاب التركى بلغة العرب وغيره .

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٣٤٠ – ٣٤١ فقد تكون العبارة أسلس . وانظر أيضاً التمهيد ، ٢ : رقم ٨٦٦ ، ٨٦٧ ص ٢٨٧ وما بعدها .

وفيما يلى عبارة المعتمد (١ : ٣٤٠ – ٣٤١) : « وأما الآخر ، وهو : هل إذا كان المبيّن واجباً ، كان بيانه كذلك ؟ وقد قال قوم بذلك . فإن أرادوا بذلك : أنه إذا كان المبين واجباً ، فبيانه بيان لصفة شئ واجب – فصحيح . وإن أرادوا بذلك : أنه يدل على الوجوب كما يدل المبيّن – فغير صحيح ، لأن البيان إنما يتضمن صفة المبيّن ، وليس يتضمن لفظاً يفيد الوجوب . وإن أرادوا به : أنه إذا كان المبيَّن واجباً ، كان بيانه واجباً على النبى ﷺ ، فإذا لم يكن الفعل المبين واجباً ، لم يكن بيانه واجباً على النبى ﷺ – فباطل . لأن بيان المجمل واجب ، سواء تضمن فعلا واجباً أو غير واجب » .

(٢) أضاف هنا « والنسخ » ولكن اقتصر كلامه هنا بشكل بارز على « المجمل » و « العام » دون النسخ . وقد خص « النسخ » بباب خاص – انظر فيما بعد ص ٣٠٧ وما بعدها . ولعله كان من الأوفق جعل العنوان مقصوراً على « المجمل » و « العام » أو التعميم كما فعل صاحب المعتمد ، ١ : ٣٤٢ – إذ جعل العنوان « باب – فى تأخير البيان عن وقت الخطاب » بعد عنوانين سابقين هما : « باب فى جواز تأخير التبليغ » جـ ١ ص ٣٤١ و « باب – فى تأخير البيان عن وقت الحاجة » جـ ١ ص ٣٤٢ .

ومنها – أن يتكلم[1] بكلام يفيد ظاهره الفائدة التى وضع لها على الجملة ، دون التفصيل ، كاسم القرء واسم الشفق[2] وغيرهما .

ومنها – أن يتكلم بكلام ظاهره يفيد الفائدة التى وضعت له على التفصيل وأراد المخاطب غيره . كما يذكر اسم الصلاة ويريد به غير الدعاء الذى وُضع له فى الأصل .

وأجمع أهل الأصول أنه لا يجوز تأخير البيان عن « وقت الحاجة » فى كل هذه الوجوه . والمعنى من « وقت الحاجة » هو الوقت الذى لو أخر البيان عنه ، لا يتمكن المكلف من أداء ما كلف به ، فى الوقت الذى كلف .

والدلالة على المنع من جواز تأخير البيان عنه : لأنه لو جاز تأخير البيان عنه يكون هذا تكليف ما ليس فى الوسع ، لأن المكلف لا يتمكن من أداء ما كلف به والحالة هذه ، وتكليف ما ليس فى الوسع ساقط عن العباد .

وأما التأخير عن « وقت الخطاب » :

(أ) ففى الوجه الأول – لا يجوز تأخير البيان عنه أصلاً ، لأن المتكلم لا يخلو : إما أن يريد به الإفهام أو لم يرد به الإفهام .

– فإن لم يرد [به الإفهام] : كان عبثاً وإغراء للمخاطب بالجهل واعتقاد القبيح ، لأنه يعتقد أنه قصد به ما وضع له .

– وإن أراد به الإفهام ، ولم يحصل به الإفهام ، لا على الجملة ولا على التفصيل / ، يخلو عن الفائدة ولا يليق ذلك بالحكيم . ٢/٩٣

---

(١) فى الأصل كذا : « نتكلم » – راجع الفقرة السابقة .

(٢) القرء معناه الحيض أو الطهر . والشفق : الشفقة وحمرة تظهر فى الأفق حيث تغرب الشمس وتستمر من الغروب إلى قبيل العشاء تقريباً . والناحية . والردىء من كل شىء – المعجم الوسيط .

فإن قيل : السامع إن لم يعلم فائدته ، يعلم أنه لا بدّ فيه من فائدة ما ، فيحصل له حالة لم تكن قبل ذلك – قلنا : الذى يُخرج الكلام عن كونه عبثاً وسفهاً حصول فائدة وضع لها[1] الكلام ، إما على الجملة أو على التفصيل : [فـ] لا يعتبر حاله فى الجملة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يضرب الحكيم منا إحدى يديه على الأخرى ثم يقول بعد مدة : أردت بذلك أن أفهمك معنى من المعانى المطلوبة بالكلام بالتصفيق ، فكما أن ذلك سفه وقبيح – فكذا هذا .

(ب و جـ) – وفى الوجه الثانى والثالث – اختلفوا :

قال بعضهم : لا يجوز تأخير البيان فيهما .

وقال بعضهم : يجوز تأخير البيان فيهما .

والمختار : أنه يجوز فى الوجه الثانى فى حال ، ولا يجوز فى حال . ولا يجوز فى الوجه الثالث بكل حال .

(ب) أما الوجه الثانى : فهو على وجهين : إما أن يريد المتكلم أحد المعنيين غير عين ، أو يريد أحدهما على التعيين .

* ففى الوجه الأول – يجوز تأخير البيان . والدلالة على ذلك أن هذا الخطاب يفيد فهم المراد على الإجمال ، لأنه موضوع لكل واحد منهما على سبيل الانفراد . فهذا يقتضى فى اللغة أن المتكلم أراد به أحد المعنيين : إما هذا وإما ذاك . فإن عنى به ذلك والسامع من جهة اللغة فهم هذا النوع من التردد ، لا يجب عليه البيان ، لأنه يجوز أن يكون للمخاطب غرض من أن يفهم غير مراده على وجه الإجمال ، كما يجوز أن يكون له غرض فى أن يفهم مراده على سبيل التفصيل ، فلا يستقبح منه ذلك ، ولهذا حَسُن وضع الأسماء المشتركة .

---

(١) فى الأصل كذا : « وضعت له الكلام » .

فإن قيل : الغرض من التعبد إنما هو الفعل ، والفعل لا يمكن إقامته إلا بعد البيان على وجه التفصيل ، فيجب البيان فى الحال – قلنا : الغرض ، قبل حضور وقت العمل به ، التمكين من العلم ، إما مجملاً / أو مفصلاً ، وهو حاصل . ١/٩٤
أما الفعْل فهو مطلوب عند حضور وقته ، ونحن لا نجوز تأخير البيان عن ذلك الوقت .

فإن[١] قيل : لو جاز أن يخاطبنا الله تعالى بالمجمل ولم يبين فى الحال ، لجاز أن يخاطب العرب بلغة الزنج ، والجامع بينهما عدم فهم المخاطَب[٢] مراده .

ولا يقال بأن الفارق بينهما أن العرب لا يفهم من لغة الزنج شيئاً ويفهم من المجمل شيئاً فى الجملة – لأنا نقول : آعتبرتم فى حُسن الخطاب : معرفة المراد بكماله ، أو معرفة شيء من المراد ؟ إن قال بالأول لزم المنع من تأخير البيان ، لأن كمال المعرفة لا يحصل مع الإجمال . وإن قال بالثانى لزمه خطاب العرب بلغة الزنج ، لأن العربى متى عرف حكمة الزنجىّ ، يعرف أنه أراد بخطابه إما الأمر أو الخبر أو غير ذلك[٣] – قلنا : المعتبر فى حُسن الخطاب تمكين المكلَّف لمعرفة

(١) فى الأصل كذا : « واں » بحيث قد تنطق « وإن » .

(٢) فى الأصل كذا : « الخطاب » .

(٣) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٤٧ : « ... فهلا جازت مخاطبة العربى بالزنجية ، ويقال له : اعلم أننا أردنا بهذا الكلام شيئاً ما ؟ قيل : إن الزنجى إذا كان حكيماً فمعلوم أنه قد أراد بخطابه شيئاً ما . فلا معنى لقوله : قد أردت بخطابى شيئاً ما ... » .

وقال أيضاً ، ١: ٣٤٩ : « وإن اعتبرتم الثانى لزمكم حسن مخاطبة العربى بالزنجية ، لأن العربى إذا عرَّف حكمَه الزنجىِّ المخاطَب له ، علم أنه قد أراد بخطابه شيئاً ما : إما الأمر ، وإما النهى ، وإما غيرهما . والجواب ... » .

وانظر : التمهيد ، ٢ : ٣٠٢ ففيه : « فأما خطاب العربى بالزنجية فيحتمل أن يجوز إذا علم أن المخاطب حكيم ، لأنه يعلم أنه قد أراد منه شيئاً ما : إما أمراً ، وإما نهياً ، وأنه سيبينه له فيما بعد ... » .

ما وضع له الخطاب ، والعربى يفهم ما وضع له اللفظ المجمل ، فحسن الخطاب به ، ولا يفهم ما وضع له خطاب الزنج ، فلا يحسن خطابه به .

* وأما [الوجه الثانى] إذا أراد أحدهما على التعيين – فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لما نذكره فى الوجه الثالث .

(جـ) وفى الوجه الثالث – لا يجوز تأخير البيان عن « مورد الخطاب » . والدلالة عليه أن قوله تعالى : ﴿ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾[1] إذا كان موضوعاً للدعاء ، يفيد ظاهره إيجاب الدعاء ، فيعتقد السامع ، عند سماعه ، ذلك . وكذلك فى كل لفظ موضوع لشىء إذا أريد به غيره . فإذا كان مراد المخاطب غير ذلك ، ولم يبين فى الحال ، كان إغراء بالجهل وحملاً له على الاعتقاد القبيح ، وهذا لا يجوز .

فإن قيل : قوله : ﴿ وأقيمُوا الصلاةَ ﴾[2] أفاد وجوب هذه الأفعال المعهودة دون الدعاء ، ولم ينقل إلينا أنه ورد معه بيان مقارن له ، فدل على جواز التأخير – قلنا : الجواب عنه من وجهين :

٢/٩٤ أحدهما – أن / الآية حين نزلت ، نزلت على النبى ﷺ وقد اقترن به البيانُ فى حقه ، إما بقول آخر أو بفعل ضرورى خلقه الله تعالى فيه : أن المراد به هذه الأفعال – فالنبى عليه السلام نقل إلى الأمة [الأمر] مع البيان ، إما قولاً أو فعلاً .

والثانى – أنه إن لم يكن البيان مقترناً به ، وجب حمله على إيجاب الدعاء فقط ، ثم زيدت هذه الأفعال فى الوجوب بدلائل أخر ، وبيَّن الله تعالى ذلك بياناً بطريق النسخ الأول .

وأما من جوَّز تأخير البيان عن « مورد الخطاب » – [ف] تعلق بأشياء بعضها عقلية وبعضها سمعية :

(١ – ٢) سورة البقرة : ٤٣ . وفى الأصل : « أقيموا » .

أما العقلية – فهى من وجوه :

منها – أن البيان إنما نحتاج إليه ليتمكن المكلف من أداء ما كُلِّف به فى الوقت الذى كلِّف ، وهذا إنما يجب عند الفعل ، فلا يجب تقديمه عليه ، كما لا يجب تقديم القدرة[١] على الفعل[٢] .

ومنها – أنه لو لم يجز تأخير البيان إذا طالت المدة ، لما جاز تأخير البيان إذا قصُرت المدة . ولما جاز [عطف] جملة على جملة ، ويبين الأولى عقيب الثانية[٣] . ولما جاز البيان بخطاب طويل مع القدرة على خطاب قصير ، لأن التأخير ثابت فى الكل .

ومنها – أنه لو قبح تأخير بيان المجمل ، لقبح تأخير بيان النسخ ، ولقبح تأخير بيان كون المكلف غير مراد بالفعل ، نحو أن يكون المعلوم من حال المكلف أنه يموت أو يعجز عن الفعل قبل وقته .

والجامع بين الكل أن التأخير يخل بالعلم ببعض المراد ، فكما لم يقبح ذلك ، فكذلك ههنا .

---

(١) كذا تبدو .

(٢) قال السمرقندى فى ميزان الأصول ، ص ١٧٠ – ١٧١ : « المأمور به يجب أن يكون مقدور العبد حالة الفعل لا حالة التكليف عندنا . وعند المعتزلة يجب أن يكون مقدوراً له حالة التكليف . ولقب المسألة أن الاستطاعة مع الفعل عندنا ، وعندهم سابقة على الفعل – والصحيح قولنا ... » وراجع فيما تقدم ص ١٤٦ . والمعتمد ، ١ : ١٧٧ – ١٨٠ . وقال فى المعتمد ، ١ : ٣٥٠ – ٣٥١ : « منها – أن البيان إنما يجب ليتمكن المكلف من أداء ما كُلِّف . والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب . فإنما يحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل ، فلم يجب تقديمه عند الخطاب ، كما لم يجب تقديم القدرة عند الخطاب ! الجواب ... » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٥١ . وفى الأصل كذا : « ولما جاز حمله على حمله وس الأول عقيب الثانية » انظر ما يلى بعد سطور .

والجواب :

أما الأول – قلنا إنما يحتاج إلى البيان لما ذكروه ، ويحتاج إليه أيضاً لخروج الخطاب عن كونه عبثاً وإغراء بالجهل على ما مرَّ . ويبين ذلك أن البيان لو لم يفتقر إليه[1] إلا لما ذكروه ، لجاز أن يخاطبنا الله تعالى بما لا نفهمه[2] أصلاً ، كخطاب الزنج بلغة العرب .

وأما الثانى – قلنا : إنما منعنا تأخير البيان عن مدة يخرج الفعل فيها عن كونه
١/٩٥ مترقباً[3] / يرجو السامع إلحاق الزيادة به ويقيده بالصفة . أما دون ذلك ، فلا – لأن هذا القدر من المدة جرت العادة به ، فلا يؤدى إلى ما ذكرنا . ولهذا جاز أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب لا نفهمه ثم يبينه فى تلك الحالة ، فلا يجب من جهة القياس : إذا جاز فى مدة قصيرة أن يجوز فى مدة طويلة .

وأما جواز العطف وإلحاق البيان به – قلنا : لا تأخير ثمة ، لأن الجملة إذا عطف بعضها على بعض ، صار الكل ككلمة واحدة ، والبيان ملحق بالكل .

وأما البيان بخطاب طويل ، فإنما يجوز إذا كان فيه مصلحة . فأما إذا لم يكن ، فلا يجوز .

وأما الثالث – فالجواب عنه من وجهين :

أحدهما – أن تأخير بيان النسخ إنما يجوز مع الإشعار [بالنسخ] . نحو أن يقول : اعلموا أن هذا الحكم يرتفع ولا يدوم . ومع الإشعار يجوز

---

(١) فى الأصل : « لو لم نقع يفتقر إليه ... » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٥١ : « يبين ذلك أنه لو لم يفتقر إليه إلا للتمكن من الأداء ، لجاز أن يخاطبنا الله بما لا نفهم به شيئاً أصلاً ، كخطاب الزنج ... » .

(٢) فى الأصل كذا : « بما لا يفهمه أصلاً » – راجع الهامش السابق . وفى المعتمد ، ١ : ٣٥١ : « بما لا نفهم به شيئاً أصلاً » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٥١ : « لا يخرج الكلامُ معها من أن يكون مترقباً ... » .

تأخير البيان . و [كـ] ذلك تجويز [كون] المكلَّف أنه يموت[1] أو يعجز ، بمنزلة الإشعار ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فى غيره .

والثانى – إن جاز تأخير بيان النسخ مطلقاً ، فإنما يجوز لأنه لا يخل بالعلم بمراد المخاطب به ولا يؤدى إلى الإغراء بالجهل . أما هنا [فـ] يؤدى إلى ذلك ، لما مرَّ . .

فإن قيل : تأخير بيان النسخ يؤدى إلى الإغراء بالجهل أيضاً ، لأن المخاطب يعتقد دوام الحكم – قلنا : لا يجوز له هذا الاعتقاد ، لأن اللفظ لا يقتضى الدوام ، وجواز النسخ ثابت ، فوجب أن يعتقد لزوم الحكم إلى أن يرد النسخ ، فلا يؤدى إلى ما ذكرنا .

وأما ما استدلوا به من جهة السمع :

١ – فمنه – قوله تعالى : ﴿ إنَّ عَلَيْنا جَمْعَه وقُرْءآنَهُ * فإذا قَرأْنَاهُ فاتَّبِعْ قُرْءآنَهُ * ثمَّ إنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ ﴾[2] وكلمة « ثم » للتراخى[3] – أخبر أن البيان يجب أن يكون متراخياً عن الإنزال ، لأن قوله : ﴿ فإذا قَرأْنَاهُ ﴾ أى أنزلناه ، لأنه أمر بالاتباع عقيب ذلك ، والاتباع يعقب الإنزال دون الجمع .

٢ – ومنه – قوله تعالى : ﴿ إنَّكُم وما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٣٥٣ : « والجواب : أنه لا يجوز بيان ذلك كله إلا مع الإشعار بالنسخ ، وتجويز كون المكلَّف ممن يموت ، والإشعار بالتخصيص . وقد تقدم بيان ذلك . وقد فصل قاضى القضاة بين تأخير بيان النسخ وبين بيان التخصيص : بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع ، لعلمنا بانقطاع التكليف . وليس كذلك التخصيص » .

وفى الأصل كذا : « وذلك تجويز المكلف أنه يموت أو يعجز بمنزله الاشعار ... » .

(٢) سورة القيامة : ١٧ – ١٩ .

(٣) راجع فيما تقدم ص ٤٣ حيث قال : « ومنها – كلمة « ثم » وهى للتراخى أى للتأخير بزمان يوجب الفصل بينهما ... » .

٢/٩٥ جَهنَّمَ ﴾[١] قال ابن الزِّبَعْرَى : عُبدت الملائكة / والمسيح – [أ] هؤلاء[٢]

---

(١) سورة الأنبياء : ٩٨ . والحَصَب صغار الحجارة . والحطب كل ما يُلقى فى النار من وقود (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل الكلمة غير واضحة . وفيه كذا : « عبدة الملايكة والمسيح هولا .. » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٥٤ : « قال ابن الزِبَعْرَى : فقد عُبدت الملائكة ، وعُبد المسيح ، أفهؤلاء حصب جهنم ؟ . وانظر أيضاً : التمهيد ، ٢ : ٢٩٤ . والشوكانى ، فتح القدير ، ٣ : ٤٢٩ ، ٤٣١ – ٤٣٢ . ومكى القيسى ، (٤٣٧ هـ) ، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ، ص ٣٠٤ – ٣٠٦ .

وانظر تفسير الآية فى كتب التفسير . وفيما يلى بعض ما قاله الشوكانى (١٢٥٠ هـ) فى فتح القدير ، ٣ : ٤٢٩ ، ٤٣١ – ٤٣٢ : « .. وقال أكثر المفسرين : إنه لما نزل ﴿ إنَّكم وما تَعْبُدُونَ (الآية) ﴾ أتى ابنُ الزِّبَعْرَى إلى رسول الله ﷺ فقال : « يا محمد ألست تزعم أن عزيراً رجل صالح وأن عيسى رجل صالح وأن مريم امرأة صالحة ؟ قال : بلى ، فقال : فإن الملائكة وعيسى وعزيراً ومريم يُعبدون من دون الله ، فهؤلاء فى النار ، فأنزل الله : ﴿ إنَّ الَّذينَ سَبَقَتْ لهم منَّا الحُسْنى ﴾ ... جاء عبد الله بن الزبعرى إلى النبى ﷺ فقال : تزعم أن الله أنزل عليك هذه الآية : ﴿ إنَّكم وما تَعْبُدونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهنَّمَ أنتُم لها وَارِدُونَ ﴾ قال ابن الزبعرى : قد عُبدت الشمس والقمر والملائكة وعزير وعيسى بن مريم كل هؤلاء فى النار مع آلهتنا – فنزلت .. ثم نزلت : ﴿ إنَّ الَّذينَ سَبَقَتْ لهم منَّا الحُسْنى أولئكَ عنها مُبْعَدُونَ ﴾ . وأخرج أبو داود فى ناسخه وابن المنذر والطبرانى من وجه آخر عنه أيضاً نحوه بأطول منه . وأخرج .... الخ » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٥٤ – ٣٥٥ : « لأن الله سبحانه [وتعالى] قال : ﴿ إنَّكم وما تَعْبُدونَ ... ﴾ و « ما » لما لا يعقل فلم يدخل فيه المسيح والملائكة » كما سيأتى هنا فى المتن . وانظر : التمهيد ، ٢ : ٢٩٤ – ٢٩٥ .

هو عبد الله بن الزبعْرىَ بن قيس بن عدىٍّ بن سعد بن سهم القرشى السهمى الشاعر . أمه عاتكة بنت عبد الله بن عمرو بن وهب بن حُذافة بن جمح . كان من أشد الناس على رسول الله ﷺ وعلى أصحابه بلسانه ونفسه . وكان من أشعر الناس وأبلغهم . يقولون إنه أشعر قريش قاطبة . وقد أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران ثم قدم على النبى ﷺ فأسلم وحسن إسلامه واعتذر إلى النبى ﷺ فقبل عذره ثم شهد بعد الفتح من المشاهد . وله شعر فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

حصب جهنم ؟ فأنزل الله تعالى قوله : ﴿ إنَّ الَّذينَ سَبَقَتْ لهُم منَّا الحُسْنى أُولئكَ عنها مُبْعَدُونَ ﴾(١) : أخَّر البيان إلى وقت السؤال .

٣ – ومنه – أن الله تعالى أمر بنى إسرائيل بذبح بقرة موصوفة ولم يبين لهم حتى سألوا سؤالاً بعد سؤال – وإنما قلنا : إنهم أُمروا بذبح بقرة موصوفة لأن قوله تعالى : ﴿ إنَّها بَقَرةٌ لا فَارِضٌ ولا بِكْرٌ – إنَّها بَقَرةٌ صَفْراءُ فَاقِعٌ لونُها – إنَّها بَقَرةٌ لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الأرضَ ولا تَسْقِى الحَرْثَ ﴾(٢) – فهذه الكنايات راجعة إلى البقرة التى أُمِروا بذبحها .

٤ – ومنه – أن الملائكة قالوا لإبراهيم عليه السلام : ﴿ إنَّا مُهْلِكُوا أهلِ هذه القريةِ ﴾(٣) ولم يبينوا له أنهم لم يريدوا لوطاً والمؤمنين حتى ﴿ قَالَ إنَّ فيها لُوطاً قالُوا نحنُ أعْلَمُ بِمَنْ فيها لَنُنَجِّيَنَّهُ وأهلَه إلَّا امْرأتَه ﴾(٤) : أخَّر البيان إلى وقت السؤال .

٥ – ومنه – أن جبرئيل قال للنبى ﷺ « اقرأ » ثلاث مرات ، ولم يبين . ثم قال : ﴿ اقْرَأْ باسْمِ ربِّكَ الَّذى خَلَقَ ﴾(٥) .

٦ – ومنه – أن النبى ﷺ سُئل عن الصلاة ولم يُبيِّن ، حتى حضر وقت الصلاة فبيَّن بالفعل ثم قال : « صلُّوا كما رأيتمونى أُصلِّى » . وكذلك فى أمر الحج : أخَّر البيان بالفعل ثم قال : « خُذوا عنى مناسككم » .

---

(١) سورة الأنبياء : ١٠١ .

(٢) سورة البقرة : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ . وقد أخَّر : ﴿ إنَّها بَقَرةٌ لا فَارِضٌ ولا بِكْرٌ ﴾ فقدمناها وفقاً لترتيبها فى المصحف .

(٣) سورة العنكبوت : ٣١ .

(٤) سورة العنكبوت : ٣٢ .

(٥) سورة العلق : ١ .

٧ – ومنه – أن النبى عليه السلام لما أنفذ معاذاً إلى اليمن لبيان الزكاة وغيرها[١] سألوه عن الوَقَص[٢] فقال : « لم أسمع عن رسول الله عليه السلام فى ذلك شيئاً ، فأرجعُ إلى رسول الله وأسْأله » – عرفنا أن البيان لم يكن متقدماً .

والجواب :

أما الأول – فعنه جوابان :

أحدهما – أن الآية محمولة على « بيان » التفصيل لا على بيان المراد بالخطاب ونحوه . ونحن قائلون به .

والثانى – أن المراد من هذا « البيان » الإظهار . والتنزيل[٣] : معناه « ثم إن علينا إنزاله » ويجب حمله على هذا ، لأن « الهاء » فى قوله : « بيانه » كناية عن جميع القرآن ، ومعلوم أن جميع ما فى القرآن لا يحتاج إلى البيان الذى اختلفنا فيه ، فيجب حمله على بيان يرجع إلى جميع القرآن ، وذلك بيان الإنزال ، لأن الله تعالى يجمعه فى اللوح المحفوظ ثم يُنزله علينا ، فصار إظهاراً وبياناً لنا .

فإن / قيل : فى حمله على الإنزال عدول عن ظاهر الاسم ، لأن اسم « البيان » ١/٩٦
لا يُطلق على الإنزال ولا يفهم ذلك منه ، فكان خلاف الحقيقة ، لأن البيان متأخر عن الإنزال ، لأن كلمة « ثم » للتراخى ، فكيف يحمل على الإنزال ؟ – قلنا :

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٥٧ . وفى الأصل : « وغيره » .

(٢) الوَقَصُ واحد من الأوقاص فى الصدقة . وهو ما بين الفريضتين نحو أن تبلغ الإبل خمساً ففيها شاة ولا شيء فى الزيادة حتى تبلغ عشراً . فما بين الخمس إلى العشر وَقَص . وبعض العلماء يجعل الوَقَص فى البقر خاصة – المعجم الوسيط . وكذا الشَّنَق ، وبعض العلماء يجعل الشَّنق فى الإبل خاصة – مختار الصحاح .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٥٤ : « ... ويكون « البيان » ههنا إظهاره بالتنزيل » .

[أولاً] – لا نسلم أن الإنزال ليس ببيان ، بل هو نوع بيان وإظهار – على ما مرَّ .

والثانى – إن كان فى حمله على الإنزال ترك الحقيقة ، ولكن فى حمله على ما ذكرتم ترك العمل بظاهر الكناية ، فلستم – بأن تتمسكوا بظاهر اسم البيان وتعدلوا عن(1) ظاهر الكناية – بأولى من أن نتمسك بظاهر الكناية ونعدل عن ظاهر اسم البيان .

وقوله – بأن كلمة « ثم » للتراخى ، قلنا : فائدة قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيَانَهُ ﴾(2) متأخرة عن فائدة قوله : ﴿ إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وقُرْءَآنَهُ ﴾(3) وتقدير الآية والله أعلم : إن علينا جمعه وقرآنه فى اللوح المحفوظ . ثم علينا إنزاله . فإذا أنزلناه فاتبع إنزاله – وإنما جعلنا هكذا عملاً بظاهر الكناية .

وأما الثانى – قلنا : البيان كان حاضراً عند القوم ، إلا أنهم لم يتنبهوا لعنادهم ، فإن الله تعالى قال : ﴿ إنكم وما تَعْبُدونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهنَّمَ ﴾(4) وكلمة « ما » لا تتناول العقلاء ، فلا تتناول المسيح عليه السلام .

وأما الثالث – قلنا : يحتمل أن موسى عليه السلام أشعرهم بذلك [و] لولاه(5) لما خفى عليهم أنها مُطْلَقة . أو يحتمل أنه بين إلا أنهم لم يتبينوا .

وأما الرابع – قلنا : البيان كان مقروناً بالخطاب ، فإنه قال : ﴿ إنَّ أهْلَها

---

(1) فى الأصل : « عنه » .

(2) سورة القيامة : ١٩ – راجع فيما تقدم ص ٢٩٧ والهامش ٢ منها .

(3) سورة القيامة : ١٧ – راجع فيما تقدم ص ٢٩٧ والهامش ١ منها .

(4) سورة الأنبياء : ٩٨ – وراجع فيما تقدم ص ٢٩٧ و ٢٩٨ وهامشيها .

(5) فى المعتمد ، ١ : ٣٥٥ : « ولولا ذلك ما خفى عليهم أنها مُطْلَقة » .

كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾[1] أو نقول : يحتمل أن الملائكة أرادوا البيان إلا أنه ابتدر [هم][2] بالسؤال .

وأما الخامس – قلنا : هذه الراوية من جملة أخبار الآحاد ، فلا يحتج به فى هذا الباب .

ثم نقول : إن كان الأمر يقتضى الفور فهذا تأخير البيان عن وقت الفعل ، وذا لا يجوز . وإن كان لا يقتضى الفور ، فهذا تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لأن الزمان الثانى زمان جواز الفعل ، فلزمنا وإياهم ترك هذا الظاهر .

وأما السادس – قلنا : النبى عليه السلام بين ذلك بالقول وأخَّر التأكيد إلى زمان الفعل ، لا أنه أخر البيان أصلاً . وكذا بين أمر الحج بأن أبا بكر رضى الله
٢/٩٦ عنه حج قبل حج / الرسول عليه السلام : عرفنا أن أمر الحج كان معلوماً قبل فعله .

وأما السابع – قلنا : البيان كان مقدماً إلا أنه لم يُسمع .

وجواب أخر عن التعلق بكل النصوص : إن دلالة العقل تمنع جواز تأخير البيان على ما مرَّ . فوجب القطع بأن البيان كان مقترناً بالكل ، وإن لم يعرف فيه رواية .

٢ – وأما تأخير بيان العموم

اعلم أن قولنا : « بيان العموم » يحتمل وجوهاً :

---

(١) سورة العنكبوت : ٣١ . وراجع فيما تقدم ص ٢٩٩ والآية : ﴿ ... قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذه الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٣٥٦ : « ... ولو لم يكن ذلك بياناً ، لم يمنع أن يكونوا أرادوا فى الحال بيان ذلك ، فبادرهم بالسؤال » .

١ – إما أن يراد به ما يبيّن[1] أن المراد به ، ما وُضع له من الاستغراق الذى وضع .

٢ – وإما أن يراد به ما يبين أنه ما أراد به ، بعض ما يصلح له وضعاً ، مع أن اللفظ دل على إرادته .

٣ – وإما إن أراد ما يبين أن الفعل لم يبق مراداً بذلك الخطاب فى الزمان الثانى ، مع أنه كان مراداً فى الأول ، بظاهر اللفظ .

أما الأول فما لا وجود له . فضلاً عن التقدم والتأخر . لأن لفظة العموم تفيد الاستغراق لمجردها ، فكان تبين المراد ملازماً للفظ المتجرد عن القرينة ، فلا يتصور حصول البيان لغيره .

وأما الثانى – [فـ] اختلفوا فيه . والأصح أنه لا يجوز تأخيره عن العام ، لأن للفظ العام دلالة قاطعه أو ظاهرة فى إرادة العموم . فأما إذا أراد به البعض ، فقد استعمله لا على الوجه الذى وُضع له اللفظ ، فيكون إغراء بالجهل وحملاً على القبيح ، لأن السامع يسبق إلى فهمه ما وُضع له ويعتقد ذلك ، وإنه لا يجوز .

فإن قيل : الواجب فى العمومات إهمال الاعتقاد إلى وقت الفعل ، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الفعل – قلنا : هذا تلبيس ، لأنا نقول : لفظة العام هل هى موضوعة للاستغراق أم لا ؟ : [فـ] إن قال : لا ، فقد أقمنا الدلالة عليه من قبل[2] . وإن قال : هى موضوعة للاستغراق : [فـ] إن كان إيجاب الفعل فى الحال – [فإنه] يسبق إلى فهمه الإيجاب على العموم فى الحال . وإن[3] كان إيجاباً للفعل فى الثانى [فإنه] يسبق إلى فهمه إيجابه على العموم فى الثانى ،

---

(١) فى الأصل كذا : « ما تبن .. » .

(٢) راجع فيما تقدم ص ١٥٨ وما بعدها « اسم العموم إذا وقع على الأسماء والألفاظ ما الذى يفيده ؟ » وهو موضوع الفصل الثانى من « أبواب العموم » .

(٣) فى الأصل : « فإن » .

فيعتقد[١] الاستغراق فى الحال بناء على كونه موضوعاً له ، فلو أراد به غيره ، مع عدم البيان ، أدى إلى ما ذكرنا من القبيح ، إلا أن يُشعره بذلك ، فيقول[٢] : أردت به الخصوص فسأبينه من بعد ، فحينئذ يجوز ، لزوال الإغراء بالجهل والحمل على القبيح . ونحن نجوز تأخير البيان عن « مورد الخطاب » ، فى كل هذه الوجوه إذا كان مقروناً بالإشعار .

وأما الثالث – فهو نسخ لبعض ما تناوله اللفظ . لأنا عرفنا ثبوت الحكم فى الكل مع توهم الدوام فى الكل . فإذا لم يبق البعض مراداً فى المستقبل ، كان نسخاً ، وتأخير النسخ واجب فضلاً عن الجواز . وقد مرَّ الكلام فيه . والله أعلم[٣] . /

١/٩٧ ٧٢ – باب فى : من يجب له البيان وفيمن لا يجب :

اعلم أن البيان إنما يجب لمن أريد منه فهم المراد بالخطاب ، دون من لم يرد منه ذلك .

– ثم الذى أريد منه فهم المراد بالخطاب – قد يكون مكلفاً بفعل ما تضمنه الخطاب ، وقد لا يكون مكلفاً :

أما الأول :

فهم العلماء فى حق أحكام الصلاة : فإنه أريد منهم فهم المراد بالخطاب ، وأريد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ، وهو القيام بالصلاة .

(١) فى الأصل كذا : « فعمقد » دون نقط الحرف الثانى والرابع بحيث يمكن قراءتها : « فنعتقد » أو « فيعتقد » .

(٢) الحرف الثانى غير منقوط .

(٣) هذه العبارة : « وأما الثالث ... والله أعلم » وردت فى الأصل فى الهامش مع كلمة : « صح » .

وأما الثانى :

فهم العلماء فى حق أحكام الحيض . فإنه أريد منهم فهم الخطاب ، ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ، وهو الاعتداد ونحو ذلك .

– وأما من لم يُرَد منه فهم المراد بالخطاب – [فـ] قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ، وقد لا يراد(١) .

أما من لم يُرَد منهم ذلك ، كاتباع(٢) الكتب السالفة – فإنهم غير مكلفين فهم المراد ولا فعل مقتضى الخطاب .

وأما من أريد منه ، فنحو النساء – فإنهن لم يُرَد منهن فهم المراد بالخطاب ، ويلزمهن أحكام الحيض(٣) ، وجُعل لهن إلى ذلك سبيل ، وهو الرجوع إلى الأئمة ، فلا جرم لا يجب عليهن سماع أخبار الحيض والفحص عن مجملها ومفصلها – والله أعلم .

٧٣ – باب فى : إسماع العام المكلف ، دون إسماع ما يخصه :

اعلم أن الله تعالى إذا أراد بلفظة العموم الخصوص ، ونصب دلالة الخصوص – لا يخلو : إما إن كانت تلك الدلالة عقلية أو سمعية .

– فإن كانت عقلية – جاز أن يُسمع المكلَّف العامَ ، من غير أن يُسمعه أن دلالة العقل مخصِّصة له ، لأن دلالة العقل متى كانت صارفة للفظ عما يقتضيه ظاهره ،

(١) فى الأصل كذا : « وقد لا يرد » .

(٢) فى الأصل كذا : « كامتناع » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٥٩ : « فالأولون (الذين لم يُرَد منهم أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب) هم أُمتنا مع الكتب السالفة ، لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها ، ولا أن يفعلوا مقتضاها » .

(٣) أى أن « الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهن المفتى » المعتمد ، ١ : ٣٥٩ .

والمكلَّف يتمكَّن من الاستدلال به - لم يصر به ، مُغْرًى بالجهل ومحمولاً على القبيح ، لأنه يمكنه الوصول إليه بالنظر ، فلا يصير معتقداً لما يقتضيه ظاهره ، إلا إذا قصر وأعرض عن النظر ، فحينئذ يحصل هذا القبيح باختياره ، لا بإغراء المخاطب إياه .

- وإن كانت سمعية :

قال بعض المتكلمين : يجوز إسماع العام المكلف دون تلك الدلالة .

وقال بعضهم : لا يجوز .

٢/٩٧ والمختار : أنه يجوز / فى حال ، ولا يجوز فى حال :

* أما الحالة التى يجوز فيها ذلك - [فـ] هو أن يكون العام مقروناً بالإشعار ، أو أن يُخطر الله ببال المكلف تجويز إرادة الخصوص ، لأنه متى كان الخطاب مقروناً بالإشعار وأُخطر بباله ذلك ، وجوزوا أنه أراد به الخصوص - يصرفه ذلك عن اعتقاد ما اقتضاه ظاهر العام وينبعث على طلب ذلك ، لأنه لو اعتقد ، [ذلك] لا نأمن أن يكون هذا الاعتقاد قبيحاً لتجويزه إرادة غيره ، وصار كانبعاثه على النظر المؤدى إلى العلم بالله تعالى عندما يخطر بباله أن له ربًّا : إن لم يعرفه يعاقبه - على ما عُرف فى موضعه . وإذا كان الأمر بهذه الصفة انتفى الإغراء بالجهل والحمل على الاعتقاد الفاسد فى إسماع العام دون دلالة الخصوص .

* وأما الحالة التى لا يجوز فيها ذلك - [فـ] هو أن لا يقترن به الإشعار ولا يُخطر الله بباله تجويز إرادة الخصوص ، فيصير إسماع العام إغراء بالجهل ، لأنه يعتقد ما اقتضاه العام ، وهو أراد خلافه ، فيصير عندها[1] على اعتقاد هو جهل وقبيح ، وذا لا يجوز .

والله أعلم .

---

(١) فى الأصل كذا : « عقدما » .

١٠

باب

النســــــخ

٧٤ – [باب – فائدة النسخ] :

اعلم أن النسخ متى كان مستعملاً فى اللغة وفى الشريعة ، [فـ] لابد أن ننظر : أن فائدتهما فى الموضعين متحدة أو مختلفة – فنقول :

أما فائدة الاسم فى اللغة :

فهو مستعمل فى الإزالة والنقل جميعاً – يقال : « نسخت الشمس الظل » أى أزالته . فإن الظل لا يوجد فى مكان آخر ، ليُظن أنه انتقل إليه . ويقال : « نسخت الرياحُ آثارَهم » أى أزالتها . وفى النقل قول القائل : « نسخت الكتاب » أى نقلت ما فيه إلى غيره .

هذا بيان الاستعمال . والصحيح أنه حقيقة فى الإزالة ، مجاز فى النقل ، لأن ما فى الكتاب لا يُنقل إلى غيره حقيقة . ومتى لم يكن حقيقة فى أحدهما ، كان حقيقة فى الآخر ، لأن الاسم لا يُستعمل فى سواهما ، فلو لم يكن حقيقة فى أحدهما لم يكن لهذا الاسم حقيقة فى اللغة .

فإن قيل : ما فى الكتاب متى لم ينقل إلى غيره حقيقة ، عرفنا أنهم وصفوا[١] الكتاب بأنه منسوخ تشبهاً بالمنقول ، لأنه إن كان لا يحصل عينه / يحصل مثله ، ١/٩٨
فجرى حصول مثله كحصوله ، فدل ذلك على أنه حقيقة فى النقل ، حتى تجوز به إلى ما له شبه بالنقل – قلنا : ليس يمتنع أن يكون الاسم حقيقة فى الإزالة ،

---

(١) فى الأصل كذا : « وضعوا » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٩٥ : « إنما وصفوه بأنه منسوخ لتشبهها بالمنقولة ... » .

ثم يُستعمل فى النقل بطريق المجاز ، لما أن فى النقل معنى الإزالة ، لأن النقل يزيل الشيء عن محله ، وإن كان يثبته فى محل آخر . ويُستعمل فى الكتابة تشبيهاً بالنقل ، فكان استعماله فى النقل تشبيهاً بالإزالة ، واستعماله فى الكتابة تشبيهاً بمعنى المجاز ، ويجب الحمل على هذا ، كى لا يؤدى إلى الاشتراك .

وأما فائدته فى الشريعة :

ذهب بعض المتكلمين إلى أن الاسم نقل عن معناه إلى معنى آخر ، كاسم الصلاة والصوم وغيرهما .

وذهب بعضهم إلى أنه يفيد فى الشرع ما يفيده فى اللغة ، لأنه فى اللغة يفيد الإزالة مثل الحكم الثابت على ما نذكره فى بيان حدِّه[1] ، غير أن الشرع قصر الإزالة على إزالة مثل الحكم الثابت بطريق شرعى على وجه مخصوص ، ولا يكون ذلك نقلاً للاسم ، كاسم الدابة : فإنه غير منقول عن محله ، بل هو مخصوص ببعض مما يدبُّ على الأرض – والله أعلم .

٧٥ – باب فى : حقيقة الناسخ والمنسوخ :

اعلم أن غرضنا من هذا الباب أن نحدَّ[2] طريق الناسخ .

ولما كان اسم الناسخ يقع على الطريق وغيره ، [فـ] لا بد أن نذكر ذلك

(١ – ٢) يقال : حدَّد معنى اللفظ أو العبارة : وضَّحه وبيَّنه . والحَدُّ الحاجز بين الشيئين . وفى اصطلاح المناطقة : القول الدالُّ على ماهية الشيء . والجمع حدود . وحدود الله تعالى : ما حدَّه بأوامره ونواهيه (المعجم الوسيط) .

وفى تعريفات الجرجانى : الحدُّ قول دالٌّ على ماهية الشيء . وفى اللغة : المنع .

وانظر فى تعريف الحد : الكلوذانى ، التمهيد فى أصول الفقه ، ١ رقم ٢٣ ص ٣٣ وما بعدها .

ثم نعمد إلى الطريق فنحده – فنقول : بأن الناصب للدلالة الناسخة يوصف [بأنه][١] ناسخ – يقال : نسخ الله تعالى التوجه إلى بيت المقدس ، فهو ناسخ .

ويوصف الحكم بأنه ناسخ – يقال : القرآن ينسخ السنة .

إذا ثبت هذا – نقول :

بعض الناس حدوا[٢] الطريق الناسخ : بما دل على إزالة مثل الحكم الثابت بالنص ، بحيث لولاه لكان الحكم ثابتاً مع تراخيه – إلا أن هذا غير صحيح ، لأنه أدخل فيه ما ليس منه ، وأخرج عنه ما هو فيه على ما نبيِّنه فى الحد الثانى .

والصحيح أن يحد الطريق الناسخ بأنه :

نص صادر من الله تعالى أو من الرسول عليه السلام أو فعل منقول عنه ، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت ، بنص صادر من الله تعالى أو من الرسول أو فعل منقول[٣] من النبى عليه السلام ، مع تراخيه ، على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً[٤] .

٢/٩٨ – وإنما شرطنا / أنه « نص صادر من الله تعالى أو نص أو فعل من الرسول » لأن العجز عن أداء العبادة يدل على إزالة مثل الحكم الثابت بالنص ولا يوصف بأنه نسخ .

– وإنما شرطنا « إزالة مثل الحكم الثابت بالنص » ، لأن إزالة عين الحكم الثابت لا يكون نسخاً ، بل يكون بَدَاءً[٥] على ما نبينه .

---

(١) من المعتمد ، ١ : ٣٩٦ .

(٢) انظر الهامش ١ ، ٢ من الصفحة السابقة .

(٣) عبارة : « عنه يفيد ... فعل منقول » وردت فى الهامش مع كلمة « صح » .

(٤) انظر : المعتمد ، ١ : ٣٩٦ – ٣٩٧ .

(٥) البَدَاء : ظهور الرأى بعد أن لم يكن . واستصواب شئ علم بعد أن لم يُعْلَمَ . ويقال : بدا لى فى هذا الأمر بَدَاءٌ أى ظهر لى فيه رأى آخر (المعجم الوسيط) . وانظر الباب التالى .

– وإنما شرطنا « بنص ثابت من الله تعالى أو بنص أو بفعل من الرسول عليه السلام » ، لأن الحكم الثابت بدليل العقل إذا أزيل بالنص لا يوصف بأنه نسخ .

– وإنما شرطنا « مع تراخيه » ، لأن الحكم إذا كان ثابتاً ممتداً إلى غاية فرفع لوجود الغاية لا يكون نسخاً ، لأن المزيل مقارن له .

– وإنما شرطنا أنه « لولاه لكان الحكم ثابتاً » ، فإن الله تعالى إذا أمرنا بفعل واحد ثم نهانا عن مثل ذلك فى وقت آخر ، لا يكون ذلك نسخاً ، لأنه لولا ذلك الحكم ، لم يكن الحكم ثابتاً .

وأما المنسوخ – فهو الحكم المزال بالنص إذا اختص بهذه الشرائط .

وأما النسخ[١] – فهو إزالة مثل الحكم الثابت بالنص ، إذا اختص بالشروط التى ذكرناها .

فإن قيل : شرطتم فى هذه الحدود إزالة مثل الحكم الثابت ، والإزالة إنما تكون لشىء ثابت ، والحكم فى المستقبل أو مثله لم يثبت بعدُ ، فالنسخ يكون منعاً من ثبوته لا إزالة له – قلنا : النص المقتضى لثبوت الحكم إذا كان مطلقاً أو مشروطاً بالدوام يقتضى ثبوت الحكم فى جميع الأزمان ، فكان الحكم ثابتاً فى كل زمان فى ظن المخاطب ، نظراً إلى الدليل على وجه لولا الناسخ لكان ثابتاً فى المستقبل ، فيتحقق معنى الإزالة فى ظن المخاطب نظراً إلى الدليل – هذا القدر من الأدلة يمكن تحقيقه فى النسخ ، فيجب تحقيقه تقريراً لمعنى الاسم لغة .

ومَنْ حَدَّ النسخ بأنه : « بيان مدة الحكم الذى فى التوهم والتقدير بقاؤه » يلزمه أن الله تعالى[٢] إذا أخبر أن « زيداً سيعجز بعد مدة » – أن يكون ذلك نسخاً ، وليس كذلك . فيظل هذا الحد[٣] – والله أعلم .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٩٧ . وفى الأصل : « وأما النص » . وظاهر أنه سهو من الناسخ .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٩٨ : « أن النبى ﷺ لو أخبر ... » .

(٣) انظر تعريفات أخرى فى : المعتمد ، ١ : ٣٩٧ – ٣٩٨ .

٧٦ - باب فى : الفصل بين البَداء والنسخ :

اعلم أن البَداء[١] هو الظهور فى اللغة - يقال : « بدا لنا سور المدينة » إذا ظهر . وإنما يظهر الشئ إذا انجلى[٢] وانكشف / وصار بحيث يعلمه أو يظنه . ١/٩٩

والأمر والنهى ليسا من البَداء فى شئ ، لكنهما يدلان على البداء . فالآمرُ إذا نهى المأمورَ الواحد عن فعل ما أمره فى الوقت الذى أمره أن يفعله فيه ، على الوجه الذى أمره أن يوقعه عليه . نحو أن يقول زيد لعمرو « صلّ ركعتين عند الزوال من هذا اليوم عبادة لله تعالى » ثم قال له : « لا تصل ركعتين عند الزوال من هذا اليوم عبادة لله تعالى » ، لِتَعَلُّق النهى بما أمره على الحد الذى أمره به ، من غير تغاير بين متعلقهما [بحيث] يصح[٣] أن تثبت المصلحة فى أحدهما والمفسدة فى الآخر . وذلك يدل : إما على أنه خفى عليه من المصلحة ما كان ظاهراً عند الآمر . أو ظهر له من الفساد ما كان خافياً عنه وقت الأمر ، وهو البَدَاء . أو لم يخف عليه عنه شئ ولا ظهر له شئ ، ولكنه عالم بكونه مصلحة ومفسدة ، ومع ذلك قصد الأمر بالقبيح والنهى عن الحسن - وكل ذلك لا يجوز على الله تعالى[٤] .

---

(١) راجع الهامش السابق ٣ ، وكذا الهامش ٥ ص ٣٠٩ . وسيأتى أن البَداء « هو إرادة الشئ فى وقت وكراهيته فى ذلك الوقت بعينه على التعاقب » فيما يلى ص ٣٢٠ .

(٢) انْجَلى مُطاوع جَلاه (المعجم الوسيط) . وفى الأصل مكتوبة كذا : « انجلا » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٩٨ : « بين متعلقيهما فيصح » . وسيأتى « بين المتعلقين » .

(٤) « فإنه يعلم ما يكون إلى يوم القيامة لا تخفى عليه خافية - ثبت ذلك بالدليل القاطع فى صفاته » التمهيد ، ٢: ٣٣٩ . وقال الفتوحى (ابن النجار - ٩٧٢ هـ) الحنبلى فى شرح الكوكب المنير ، جـ ٣ ص ٥٣٦ - ٥٣٧ : « ولا يجوز البَداء على الله سبحانه وتعالى وهو تجدد العلم . وهو أى القول بتجدد علمه جل وعلا كفر بإجماع أئمة أهل السنة . قال الإمام أحمد رحمه الله : « من قال إن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً فعَلم به فهو كافر ... الخ » » .

فإذا لم تتكامل هذه الشرائط ، فلا يكون بَداءً . لأنه لو نهى عن صورة ذلك الفعل ، لا على غير تلك الجهة ، نحو أن يأمرنا بالصلاة بالطهارة وينهانا عنها بغير طهارة ، أو نهى عن ذلك الفعل غير ذلك المأمور ، أو نهى ذلك المأمور عن غير ذلك الفعل ، كما لو أمره بالصوم ونهاه عن الصلاة ، فلا يكون ذلك بَداء ، لأنه وجد بين المتعلقين تغاير [بحيث] يصح أن تكون المصلحة فى أحدهما والمفسدة فى الآخر[1] ، فيأمر بما هو مصلحة فى ذلك الوقت وينهى عما هو مفسدة فى وقت آخر ، فلم يكن ظهر له ما كان خافياً عنه ، ولم يخف عنه ما كان ظاهراً له ، ولا التعبد بالقبيح ولا النهى عن الحسن .

٧٧ - باب فى : جواز نسخ الشرعيات :

اتفق المسلمون على جواز نسخ الشرعيات ، إلا حكاية شاذة عن بعضهم : أنهم منعوا ذلك .

إنما الخلاف مع اليهود - وهم ثلاث فرق :

فمنهم من منع ذلك عقلاً وسمعاً .

ومنهم من منع ذلك سمعاً ، وأجازه عقلاً .

ومنهم من أجاز ذلك عقلاً وسمعاً .

ولكنهم أنكروا نسخ شريعة موسى عليه السلام ، لإنكارهم نبوة محمد
عليه السلام . والحجة عليهم / تتعلق بإثبات نبوة نبينا عليه السلام ، وإثبات ٢/٩٩
إعجاز القرآن - وقد عُرف فى موضعه .

وأما الكلام مع [من] منع ذلك :

فالدلالة لنا فى ذلك أن مثل الفعل المأمور به فى وقت ، يجوز أن يَقْبُح فى المستقبل .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٣٩٩ : « فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر » .

وإذا جاز ذلك ، جاز ورود النهى عنه ، لأن النهى عن القبيح حسن ، وهو النسخ بعينه .

وإنما قلنا : إنه يجوز أن يَقبُح مثل الفعل المأمور به فى المستقبل ، لأن الفعل إنما يقبح لكونه مفسدة ويحسن لكونه مصلحة ، ولا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة فى وقت ومثله مفسدة فى وقت آخر . كالرفق بالصبى : مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت آخر . وكذلك الغنى والفقر ، والصحة والمرض . وإذا جاز ذلك ، جاز أن يكون التمسك[1] بالسبت[2] : مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت آخر .

والخصوم تعلقوا بوجوه من الشُّبه :

أحدها – أنه لو جاز أن ينهى عن صورة ما أمر به فى وقت آخر ، لكان يدل على أنه إما إن خفى عليه من صلاح ما أمر به ما كان ظاهراً عنده ، أو ظهر له من فساد ما كان خافياً عليه ، وذلك صورة البَداء . أو لم يظهر له شىء ولا خفى عنه شىء ، لكن قصد التعبد بالقبيح والنهى عن الحسن ، وذلك لا يجوز على الله تعالى .

---

(١) كذا فى الأصل . والمعتمد ، ١ : ٤٠١ . والتمهيد ، ٢ : ٣٤٣ « والتمسك » . وفى التمهيد أيضاً ، ٢ : ٣٤٥ – ٣٤٧ : « الإمساك » .

(٢) « بالسبت » كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٠١ . والتمهيد ، ٢ : ٣٤٣ . وفى الأصل كذا : « بالنسبة » . وانظر أيضاً : ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، جـ ٣ ، ص ٥٣٣ وما بعدها وهوامشها . ذلك أن بنى إسرائيل أحلت لهم الحيتان ثم حرمت عليهم يوم السبت ليعلم من يطيع ممن يعصى – راجع فى القرآن الكريم : سورة البقرة : ٦٥ . وسورة النساء : ٤٧ ، ١٥٤ . وسورة الأعراف : ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦ . وسورة النحل : ١٢٤ . وتفسيرها فى : الشوكانى ، فتح القدير ، جـ ١ ص ٩٥ – ٩٦ . و ٤٧٥ و ٥٣٣ . وجـ ٢ ص ٢٥٧ . وجـ ٣ ص ٢٠٣ .

وثانيها[1] – وهو مبنى على الأمر المقيد بالتأبيد . فإن الأمر بالفعل أبداً يقتضى وجوبه فى جميع الأزمان بشرط الإمكان . فإن الله تعالى إذا أمرنا بالفعل على سبيل التأبيد ، فلا يخلو : إما إن أراد وجوبه فى جميع الأحوال ، أو لم يرد وجوبه فى جميع الأحوال :

فإن لم يرد فى جميع الأحوال – فلقد لبَّس الأمر علينا ، حيث لم يدل على خلاف هذا الظاهر . ولو جاز ذا ، لجاز تأخير بيان التخصيص والمجمل ، وذلك باطل . ولأنه لو جاز ذلك ، لم يكن فى الإمكان طريق للنبى عليه السلام فى تعريفه إيانا تأبيد شريعته . لأن غاية ما يمكن للنبى عليه السلام أن يقول : « شريعتى مصلحة ما بقى التكليف والإمكان » أو يقول : « الوحى منقطع
١/١٠٠ بعدى » . وكما أن الخبر يدل على أن شريعته مصلحة ما بقى التكليف / باعتبار هذا الظاهر ، فالأمر يقتضى ذلك أيضاً ، لأن الحكيم لا يأمر بالشىء إلا إذا كان مصلحة فى ذلك الوقت . وإذا جاز النسخ فى أحدهما ، جاز فى الآخر – فيتعذر طريق التعريف .

وإن أراد الفعل فى جميع الأزمان – كان واجباً فى جميع الأزمان . فإذا نهى عنه فى بعض الأزمان ، فقد نهى عن عين ما أمر به . وهذا يدل إما على البَداء أو على تعبد قبيح ، وذا لا يجوز .

وثالثها – أن الأمر بالشىء يتضمن الإخبار بكونه مصلحة ، والنهى يتضمن الإخبار بكونه مفسدة . فإذا نهى عن الشىء الذى سبق الأمر به لكان أخبر عن الحسن بأنه قبيح ، وعن المصلحة بأنه مفسدة . وذاك كذب ، فلا يجوز على الله تعالى .

---

(١) فى الأصل « ومنها » – ولعله سهو من الناسخ مع قوله من قبل « أحدها » ومن بعد « وثالثها – ورابعها » .

ورابعها – أن الله تعالى قادر على الكمال ، حكيم على الكمال . وفى قدرته أن يأمر بالفعل الذى فيه صلاح إلى الأبد ، فلا يحسن منه أن يأمر بما هو صلاح إلى مدة .

الجواب :

أما الأول – قلنا : إنما يؤدى إلى ما ذكرتم إذا لم يجز أن يكون الفعل مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت آخر . فإذا جاز ذلك ثبت أن ههنا قسم آخر . وهو أنه كان عالماً فى الأزل : أن الفعْل مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت آخر ، فبطل قوله : إن ذلك يؤدى إلى البَداء ، أو إلى تعبد قبيح(١) .

وأما الثانى – قلنا : الأمر المقيد بالتأبيد لا يجوز نسخه عندنا إلا مع تأخير البيان . فكذلك لا يتعذر على النبى عليه السلام التعريف بدوام شريعته إيانا ، بأن يخلى أمره(٢) عن الإشعار [بالنسخ](٣) . وقيام الدلالة على نبوة محمد ﷺ دالة أن الله تعالى أشعرهم نسخ السبت ، وهو نحو الإخبار بمجىء نبى آخر وغيره(٤) .

---

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ٤٠٢ : « ولو كان مثل الفعل حكمة فى جميع الحالات ، لكان حكم نكاح الأخوات ، والختان فى جميع الحالات حكماً واحداً . ومعلوم أن نكاح الأخواتِ قد كان غير محظور من قبل ومحظور فى شرع موسى عليه السلام » – راجع كتاب : اللاويين فى التوراة ١٨ / ١٨ – الهامش ٢ ص ٤٠٢ من المعتمد .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٠٣ . وفى الأصل : « أمرا » – انظر الهامش الثانى .

(٣) من المعتمد ، ١ : ٤٠٣ وفيه : « ولا تمتنع القدرة على تعريفنا بتأبد الشريعة (فى نسخة أخرى : بالتأبيد) لأن طريق إعلامنا ذلك أن يخلى (فى نسخة أخرى : يجلى) أمره المؤبد من بيان النسخ مفصلاً ومن الإشعار به » .

(٤) قال فى المعتمد ، ١ : ٤٠٢ – ٤٠٣ : « وقيام الدلالة على نبوة محمد ﷺ يقتضى أن يكون قد اقتُرن بالأمر بالسبت الإشعارُ بالنسخ نحو أن يخبرهم لمجىء نبى ، إلى غير ذلك من وجوه الإشعار . فإذا أشعر بالنسخ ، لم يكن قد أَوْهَمَنا الباطل » راجع فيما تقدم ص ٣١٣ .

وأما الثالث – قلنا : أليس يجوز من الله تعالى أن يصرح بأن[1] هذا الفعل مصلحة إلى وقت كذا ثم فيه مفسدة بعد ذلك ، ولا يكون كذباً وتناقضاً . فكذا إذا أمر به فى وقت ، وأشعر بالنسخ وأخر البيان إلى ذلك الوقت .

وأما الرابع – قلنا : ما أنكرتم أن الله تعالى لا يحيى الميت ولا يميت الحى ،
٢/١٠٠ لأنه قادر على / أنه يحيى جسماً[2] يكون صلاحه فى الحياة أبداً . وكذا هذا فى التسويد والتبييض والتحريك والتسكين وغير ذلك .

فإن قال : بأن الله تعالى قادر على فعل يكون الصلاح فيه أبداً ، وقادر على فعل يكون الصلاح فيه إلى مدة ، فيفعل أيهما شاء ، فلا يتحكم عليه[3] فى أن يفعل أحدهما – فكذلك نقول فى الأمر والنهى .

وأما من منع جواز النسخ من أهل ملتنا – [فـ] لا يخلو :

– إما أن ينفى حسنه أصلاً[4] . وما ذكرناه على اليهود ، وما يوجد من النسخ – يبطل قولهم .

– وإما إن أنكروا ذلك ما لم يقترن به الإشعار ، وجوزوا ذلك إذا اقترن به الإشعار ولم يسموا ذلك منسوخاً – فهذا خلاف فى العبارة .

– وإن أنكروا وجود النسخ أصلاً ، نُلزمهم : بنسخ ثَبات الواحد للعشرة[5] [بثبات الواحد لاثنين] بقوله تعالى : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا

---

(١) فى الأصل : « وبأن » .

(٢) كذا تبدو فى الأصل .

(٣) تَحكَّم فى الأمر احتكم واستبد . واستحكم الشيءُ والأمرُ احتكم (المعجم الوسيط) . والظاهر أن المقصود : لا يتحتم عليه .

(٤) فى الأصل كذا : « أهلا » . وانظر فيما بعد قوله : « وإن أنكروا وجود النسخ أصلاً » . وفى المعتمد ، ١ : ٤٠٦ : « على الإطلاق » .

(٥) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٠٦ . وفى الأصل : « العشرة » .

مِائَتَيْنِ ... وعَلِمَ أنَّ فِيكم ضَعْفاً فإنْ يَكُنْ مِنكُم مِائَةٌ صَابِرةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾[١] . وبنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة[٢] . وبنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان – فإن لم يسموا هذا « نسخاً » ، يلزمهم أن لا يكون رفعُ شريعتنا شريعةَ من قبلنا أيضاً « نسخاً » .

٧٨ – باب فى : نسخ الشىء قبل فعله :

اعلم أن نسخ الشىء قبل فعله ضربان :

أحدهما – بعد تقضى[٣] وقت الفعل .

والآخر – قبل تقضى وقته والتمكن من فعله .

فالأول :

لا شبهة فى جوازه . لأن قبل الفعل يجوز أن يقبح[٤] فى المستقبل .

(١) سورة الأنفال : ٦٥ – ٦٦ : ﴿ يا أيُّها النبيُّ حَرِّضِ المُؤْمِنينَ على القِتالِ إنْ يَكُنْ مِنكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وإنْ يَكُنْ مِنك مِائَةٌ يَغْلِبُوا ألفاً مِنَ الَّذين كَفَرُوا بأنَّهم قومٌ لا يَفْقَهُونَ * الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُم وعَلِمَ أنَّ فِيكُم ضَعْفاً فإنْ يَكُنْ مِنكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وإنْ يَكُنْ مِنكُم ألْفٌ يَغْلِبُوا ألْفَيْنِ بإذْنِ اللهِ واللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ . وفى الأصل : « إن يكن منهم ... إن يكن منكم مائة صابرة ... » .

(٢) سور البقرة : ١٤٣ – ١٤٤ ، ١٤٩ – ١٥٠ : ﴿ ... وما جَعلْنَا القِبْلَةَ الَّتى كُنْتَ عَلَيْها إلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ على عَقِبَيْهِ ... * قد نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فى السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاهَا فَوَلِّ وجهَكَ شَطْرَ المسجِدِ الحَرامِ وحيثُما كُنتُم فوَلُّوا وُجوهَكم شَطْرَه ... ومِنْ حيثُ خَرجْتَ فَوَلِّ وجهَكَ شطرَ المسجِدِ الحرام ... ومِنْ حيثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرامِ وحيثُما كُنْتُم فَوَلُّوا وُجوهَكم شَطْرَه ... ﴾ .

(٣) تَقَضَّى الشىءُ فنى وانقطع . يقال : تَقَضَّى عمُرُه (المعجم الوسيط) .

(٤) كذا تبدو لنا إذ أنها فى الأصل غير منقوطة . انظر ما يلى بعد سطور . وفى المعتمد ، ١ : ٤٠٦ : « يجوز أن يصير فى مستقبل الأوقات مفسدة » .

ومتى جاز ذلك ، جاز ورود النهى عنه . ولا فرق بين ما إذا عصى المكلف فيه أو أطاع .

والثانى :

اختلف الناس فى جوازه :

فذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى وبعض المتكلمين إلى المنع من جوازه .

وذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى إلى جوازه .

والدلالة على صحة المذهب الأول من وجهين :

(أ) – أحدهما – أن النهى عن الفعل المأمور به قبل وقته والتمكن من فعله ، يتناول ما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله الأمر فى الوقت والجهة . وتناول النهى عين ما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله الأمر يؤدى إلى البَدَاء ، أو يؤدى إلى
١/١٠١ تعبد[1] قبيح من الوجه الذى بينا / . وإنما قلنا : إن النهى تناول ما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله الأمر [وذلك] يؤدى[2] أن الله تعالى لو قال صبيحة يومنا « صلوا ركعتين عند الزوال بطهارة » ، ثم قال وقت الضحوة : « لا تصلوا ركعتين عند الزوال بطهارة » لا نعقل بين فعل المأمور به وبين فعْل المنهى عنه مغايرة ، من حيث إن كل واحد منهما تناول الصلاة على جهة واحدة وكان متعلق الأمر والنهى واحداً .

فإن قيل : لم قلتم بأن النهى تناول عين ما تناوله الأمر ، وما أنكرتم على من يقول إنه تناول مثل ما تناوله الأمر – قلنا : الجواب عنه من وجوه :

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٤٠٧ : « .. دليل إما على البداء ، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهى عن الحَسَن » .

(٢) كذا تبدو لنا فى الأصل .

أحدها – أن المكلف لا يميز بين المأمور به والمنهى عنه ، ولا يعقل بينهما مغايرة ، فالتكليف بأحدهما بعينه والنهى عن أحدهما بعينه ، والحالة هذه ، تكليف ما ليس فى الوسع .

والثانى – إن كان بينهما مغايرة ، فينبغى أن يبقى المأمور به واجباً بعد ورود النهى عنه ، فلا يكون ناسخاً له – وهذه ليست مسألتنا .

والثالث – إن تغايرا لكن يستحيل أن يكون الفعل مصلحة فى وقت ، ومثله من كل وجه مفسدة – كالرفق بالصبى : لا يجوز أن يكون مصلحة ومفسدة فى حالة واحدة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الأمر والنهى تعلقا بفعْلين مختلفين : فالأمر تناول العزم على الصلاة واعتقاد وجوبه ، والنهى تناول عين الصلاة ، والمقصود من الأمر هو الاعتقاد والامتثال به فحسب – قلنا : أنكرناه لوجهين :

أحدهما – أن اسم الصلاة لا يفيد العزم والاعتقاد فى اللغة ولا فى الشريعة ، فلا يجوز استعماله فيهما إلا ببيان مقارن ، على ما مرَّ من قبل .

والثانى – أنه لا يحسن إيجاب العزم على الفعل واعتقاد وجوبه ، والمعزوم ليس بواجب ، بل هو منهى .

فإن قيل : يحسن اعتقاد ما ليس بواجب ، والعزم عليه بشرط أن يكون واجباً[1] – قلنا : هذا لا يتعلق بالأمر ، وليس حكمه ، بل كل مسلم يجب عليه العزم على ما يوجب عليه الشرع ، والكلام فى نسخ حكم الأمر هنا .

---

(١) قال فى المعتمد ، ١ : ٤٠٨ : « وأيضاً : فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يَحْسُن ، والمعزوم عليه غير واجب . لأنه لا يحسُن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب . فإن قالوا : إنما أمر المكلَّف بالعزم على الفعل بشرط كونه واجباً ! قيل : قد كان يمكنكم أن تقولوا : إنه أمر بالفعل بشرط كونه واجباً ، ولا تضمروا فى الأمر العزمَ الذى ليس بمذكور . فإن قالوا ذلك ، فستتكلم عليه من بعد (راجع ص ٤٠٩ – ٤١٠ منه) » .

فإن قيل : سلمنا أن الأمر والنهى تناولا فعلاً واحداً ، لكن على جهتين
٢/١٠١ مختلفتين / . فإن الأمر تناول صلاة لا يُنهى عنها[١] ، فإذا جاء النهى عرفنا أن الفعل على هذه الجهة غير داخل تحت الأمر – قلنا : [الوجه الأول] – النهى ليس بوجه يقع عليه الفعل ليقال إنه قبح لأجله ، بل لا بد فى صحة النهى عن الشىء من كونه واقعاً على جهة لهـ [ـا] تأثير فى القبح . وكذلك الأمر : ليس بوجه يقع عليه الفعل ليقال إنه حسن لأجله ، بل لا بد من جهة لها تأثير فى الحسن ، ولا مغايرة بينهما فى تلك الجهة[٢] .

(ب) – والوجه الثانى – إن الآمر إما إن أراد حصول المأمور به على ما ذهب إليه البعض ، أو أراد إيجاب المأمور به على ما هو مذهبنا . وعلى كلا الوجهين : لو جوَّزنا النسخ قبل التمكن وحضور وقت الفعل ، يؤدى إلى امتناع حصول ما أراده الله تعالى ، وذلك لا يجوز . بيانه : أن الله تعالى متى أراد حصول المأمور به ، لا بد أن يحصل ، كى لا يلحقه بذلك نقص – على ما عرف . فلا يتصور حصول فعل الواجب قبل وقته . وكذلك : إن أراد وجوب المأمور به ، لأن الوجوب عبارة عن كون الفعل بحالة لو فعله المكلف يستحق المدح ، ولو أخل به يستحق الذم . فمتى أمره بالفعل فى وقت بعينه أو مقيداً بحالة الإمكان – لا يقتضى كونه بهذه الحالة قبل الوقت والإمكان . فلو نسخ قبل وقته ، لا يتصور حصوله بهذه الحالة فى الوقت ، بل على خلافه ، فلا يحصل ما أراده الله تعالى أصلاً ، وهو محال . ولأنه يؤدى إلى البَدَاء ، لأن البداء هو إرادة الشىء فى وقت وكراهيته فى ذلك الوقت بعينه ، على التعاقب ، وهذا نسخ يؤدى إلى ذلك – على ما مرَّ .

فإن قيل : الأمر يقتضى إرادة وجوب المأمور به فى ظن المأمور ، وقد صار الفعل على ظن المأمور بحالة لو لم يفعله فى وقته ، يستحق الذم – قلنا : إنما يغلب

---

(١) أى بشرط ألا يُنهى عنها (المعتمد ، ١ : ٤٠٩) .

(٢) انظر : المعتمد ، ١ : ٤٠٩ – ٤١٠ .

على ظن المكلف صيرورته بهذه الصفة فى وقته إذا لم ينسخ ، فإذا جوزتم نسخه قبل الوقت ، يجوز نسخه قبل الفعل ، فلا يغلب على ظنه ذلك . على أن الأمر هو إرادة كون الفعل بهذه الحالة حقيقة ، وظن المكلف ليس من الإرادة فى شىء . فالأمر أمر لإرادة الإيجاب ، لا لإرادة ظن المأمور الإيجاب . / ولهذا إذا لم يظن ١٠٢/١
المأمور به واجباً ، لا يمتنع وجوبه وكونه مأموراً به(١) .

فإن قيل : إذا نسخ قبل التمكن وقبل الوقت ، تبين أنه لم يُرد به الإيجاب فلا يلزمنا ما قلتم – قلنا : هذا لا يكون نسخاً ، والكلام فى النسخ . ولأن تأخير هذا النوع من البيان عن مورد الخطاب لا يجوز – على ما مرَّ .

وأما من جوز ذلك فقد استدل فيه بأشياء :

١ – منها – أن إبراهيم صلوات الله عليه كان مأموراً بذبح الولد ، لأن معنى قوله : ﴿ إِنِّى أَرَى فِى الْمَنَامِ ﴾(٢) أى إنى أُمرت به ، بدليل جواب الذبيح عليه السلام : ﴿ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ ﴾(٣) ثم نسخ ذلك قبل فعله .

٢ – ومنها – أن الله تعالى أمر بتقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبى عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بينَ يَدَىْ نَجْوَاكُم صَدَقَةً ﴾(٤) وكان قد نسخه قبل الفعل .

---

(١) عبارة « وكونه مأموراً به » كتبت فى الهامش أعلى الصفحة فوق عبارة « وكونه قاصداً به » والظاهر أن ذلك على سبيل التصحيح أو الشرح – والله أعلم .

(٢ – ٣) سورة الصافات : ١٠٢ و ١٠٧ : ﴿ فلمَّا بَلَغَ معه السَّعْىَ قال يا بُنَىَّ إنِّى أَرَى فى المَنامِ أنِّى أَذْبَحُكَ فانْظُرْ مَاذا تَرَى قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتجِدُنى إنْ شاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرينَ * ... وفَدَيْناه بِذِبْحٍ عَظِيمٍ » .

(٤) سورة المجادلة : ١٢ . وهى والتى بعدها : ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا نَاجَيْتُمُ الرَّسولَ فقَدِّمُوا بين يَدَىْ نَجْوَاكُم صَدَقَةً ذلكَ خَيْرٌ لكم وأَطْهَرُ فإنْ لم تَجِدُوا فإنَّ اللهَ غَفورٌ رَحيمٌ * أَأَشْفَقْتُم أنْ تُقدِّمُوا بين يَدَىْ نَجواكُم صَدَقَاتٍ فإذْ لم تَفْعَلُوا وتَابَ اللهُ عَلَيْكُم فأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ وأَطِيعُوا اللهَ ورسولَه واللهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ ﴾ . وناجاه مناجاة ساره . والنجوى إسرار الحديث (المعجم الوسيط) .

٣ – ومنها – أن النبى ﷺ صالح قريشاً[١] على أن يرد إليهم من هاجر منهم إليه ، ثم نسخ قبل الفعل بقوله تعالى : ﴿ فإنْ عَلِمْتُموهُنَّ مُؤْمِناتٍ فلا تَرْجِعُوهنَّ إلى الكُفَّارِ ﴾[٢] .

٤ – ومنها – أن النبى عليه السلام لما عُرج به إلى السماء فرض الله تعالى عليه خمسين صلاة ، فلما أتى موسى عليه السلام أشار إليه بالرجوع بأن يشفع فى ذلك ، فرجع وشفع حتى عادت إلى خمس صلوات ، وكان ذلك نسخاً قبل الفعل وقبل التمكن .

والجواب :

أما الأول – فالجواب عنه من وجوه :

– [الأول] أن الخليل صلواتُ الله عليه كان مأموراً بمقدمات الذبح ، وقد فعل .

– والثانى – أنه كان مأموراً بصورة الذبح[٣] ، وهو[٤] قطع الحلقوم وإجراء[٥] السكين على الأوداج ، لا بمعنى الذبح وهو الإماتة ، وقد فعل ذلك : فإنه رُوى : أنه كلما قطع جزءاً[٦] أوصل الله تعالى ما تقدم من قطعه[٧] .

(١) أى يوم الحديبية – انظر : المعتمد ، ١ : ٤١١ .

(٢) سورة الممتحنة : ١٠ – ﴿ يا أيُّها الَّذين آمَنُوا إذا جَاءَكُمُ المُؤْمناتُ مُهاجِراتٍ فامْتحِنُوهُنَّ اللهُ أعْلمُ بإيْمانِهِنَّ فإنْ عَلِمْتُمُوهنَّ مُؤْمِناتٍ فلا تَرْجِعُوهنَّ إلى الكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لهُم ولا هُم يَحِلُّونَ لَهُنَّ ... ﴾ .

(٣) قال فى المعتمد ، ١ : ٤١١ : « قد قيل : إنه أُمر بصورة الذبح وهو القطع ، وأنه كان كلما قطع موضعاً من الحلق وتعداه إلى غيره وصل الله سبحانه وتعالى ما تقدَّم قطعه ... وقيل : إنه أمره بالذبح والله سبحانه جعل على عنقه صفيحة من حديد فكان إذا أمرَّ إبراهيمُ السكينَ لم يقطع شيئاً من الحلق ... الخ » . وانظر ما يلى .

(٤) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤١١ . وفى الأصل : « وقد » .

(٥) مكتوبة فى الأصل كذا : « واجرى » .

(٦) فى الأصل كذا : « كما قطع حزوا » .

(٧) راجع الهامش ٣ المتقدم .

– والثالث – أن الأمر بذبح الولد لم ينسخ بل أفاد موجبه وتحقق فعله وهو ذبح الشاة ، لأن الشاة جُعلت فداءً عنه . والأمر المضاف إلى محل له فداء ، موجبه الفعل فى الفداء[1] ، لا فيه – وقد عُرف تمامه فى موضعه .

وأما الثانى – قلنا : رُوى عن عليٍّ رضى الله عنه أنه ناجى رسول الله ﷺ / بعد تقديم الصدقة ، فلم يكن نسخاً قبل الفعل . ٢/١٠٢

وأما الثالث – قلنا : يحتمل أن نسخ ذلك إنما كان بعد مضى مدة يتصور أن يُهاجِرْنَ إليه ، فلا يكون قبل وقته[2] .

وأما الرابع – قلنا : هذا من أخبار الآحاد ورد فى باب العلم والاعتقاد ، فلا يكون حجة . على أن هذا نسخ قبل علم المكلَّف . وأجمعنا على أن نسخ الحكم قبل علم[3] المكلَّف لا يجوز ، فنحن والخصم فى تأويل الحديث على السواء – والله أعلم .

٧٩ – **باب فى** : نسخ الفعل إذا كان الأمر مقيَّداً بلفظ التأبيد :

ذهب بعض الناس إلى المنع من جوازه .

وعندنا : يجوز ذلك .

والدلالة عليه – هو أن النسخ إنما يرد على الألفاظ المفيدة[4] للاستمرار ،

---

(١) كذا فى المتن . وفى الهامش : « فهو موجب للفعل فى الفداء » .

(٢) انظر أيضاً : المعتمد ، ١ : ٤١١ – ٤١٢ ففيه تفصيل .

(٣) كذا فى الهامش : وفى المتن « فعل » – قال فى شرح الكوكب المنير ، ٣ : ٥٣٠ : « ولا نسخ قبل علم مكلَّف بالمأمور به لعدم الفائدة باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل » . وانظر : المعتمد ، ١ : ٤١٢ : . وراجع فيما تقدم الباب ٧٨ ص ٣١٧ وما بعدها : باب فى نسخ الشيء قبل فعله .

(٤) فى الأصل : « المقيدة » . وانظر ما يلى . والمعتمد ، ١ : ٤١٣ .

وما دل الدليل على أن المراد منه الاستمرار – لأن المراد لو كان هو الفعل مرة واحدة : فقبل هجوم[1] وقته ، لا يجوز نسخه – لما مرَّ . وبعد انقضاء وقته ، لم يبق الأمر فكيف يتصور نسخه ؟

إذا ثبت هذا نقول :

الأمر المقيد بلفظة التأبيد كغيره من الألفاظ والأدلة المفيدة للاستمرار : لما جاز نسخ الألفاظ المفيدة للاستمرار ، فكذلك الأمر المفيد للتأبيد .

فإن قيل : لو جاز ورود النسخ على الأمر المقيد بلفظة التأبيد ، كما جاز قبل ذلك ، لم يبق للتقييد فائدة – قلنا : هذا باطل ، بتخصيص ألفاظ العموم المؤكدة بالتعميم .

ثم نقول : التقييد بلفظة التأبيد قد يكون للمبالغة فى الحث على الفعل ، وقد يكون لتأكيد الاستمرار . فإذا ورد النسخ علمنا أنه ما أراد به الاستمرار ، وإنما أراد منه المبالغة فى الحث على الفعل ، كما يقال : « لازم الغريم أبداً – أو – امض إلى السوق أبداً » .

وأما من ذهب إلى المنع من جواز ذلك :

[فقد] استدل بأن قال : إن الأمر المقيد بلفظة التأبيد يفيد الفعْل فى جميع الأوقات ما بقى الإمكان ، وجرى ذلك مجرى ألفاظ موضوعة للفعل فى كل وقت من الأوقات . ولو نص على الفعل فى كل وقت ، لا يجوز ورود النسخ عليه / –
١/١٠٣ فكذا هذا .

والجواب :

اللفظ المفيد للفعل فى جميع الأوقات ، أمكن إخراج جزء منه واستعماله فى الثانى . أما اللفظ المفيد للفعل فى وقت واحد مرة واحدة ، [فـ] لا يمكن إخراج جزء منه .

---

(١) أى دخول وقته – يقال : هجم الشتاء دخل – مختار الصحاح .

إذا ثبت هذا نقول :

اللفظ إذا أفاد الفعل مرة واحدة فى وقت واحد ، فورود[1] النسخ عليه يؤدى إلى ما ذكرنا من الفساد . بخلاف اللفظـ [ـة] الواحد [ة] المفيد [ة] للفعْل على سبيل الاستمرار – فإنها[2] وإن جرت مجرى ألفاظ موضوعة للفعْل فى كل وقت من الأوقات فى حق التناول ، لكنها ما جرت مجراها فى امتناع ورود النسخ عليها وصارت[3] كلفظة العموم : فإنها فى تناولها لآحاد ما دخلـ [ـت] عليه ، جار [ية] مجرى ألفاظ موضوعة لكل واحد مما دخل تحتهـ [ـا] ولم تجر مجراها ، فى حق جواز التخصيص – فكذا هذا .

على أن هذه الشبهة تؤدى إلى المنع من جواز النسخ أصلاً ، لأن من شرط جواز النسخ أن يكون اللفظ المنسوخ مفيداً للاستمرار ، ومتى كان مفيداً للاستمرار يجرى مجرى ألفاظ موضوعة للفعل فى كل وقت من الأوقات ، ولو نص على الفعل فى كل وقت ، لا يجوز ورود النسخ عليه ، فيؤدى إلى امتناع النسخ أصلاً ، وهذا لا يجوز .

٨٠ – باب فى : أن إثبات بدل العبادة ليس بشرط لجواز النسخ :

اعلم أن نسخ العبادة جائز إلى بدل ، ولا إلى بدل .

والبدل على ضربين : بدل ينافى المبدَّل ، وبدل لا ينافى المبدَّل .

فالأول – نحو التوجه إلى بيت المقدس مع التوجه إلى الكعبة ، فإنه لا يمكن الجمع بينهما فى صلاة واحدة .

والثانى – نحو صوم عاشوراء مع صوم شهر رمضان : فإنه يمكن الجمع بينهما .

---

(١) فى الأصل كذا : « لورود » .
(٢) أى هذه اللفظة .
(٣) فى الأصل كذا : « عليه وصار » .

وذهب بعض الناس إلى أنه لا يجوز نسخ العبادة إلا إلى بدل يقوم مقامها .

والدلالة على جوازه – أن مثل ما تعبدنا الله تعالى به ، يجوز أن يكون مفسدة فى الوقت الثانى ، [فينسخ][1] لا إلى بدل ، كما يجوز أن يكون مفسدة [فينسخ] إلى بدل ، إذ لا فرق بينهما فى العقل ، فجاز ورود النسخ عليه إلى بدل ولا إلى بدل[2] .

والدليل على جوازه – وقوعه : فإن الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدى
٢/١٠٣ مناجاة النبى عليه السلام لا إلى بدل[3] . وكذا النهى / عن ادخار لحوم الأضاحى : نسخ لا إلى بدل[4] .

وأما من منع جوازه – [فـ] استدل بقوله تعالى : ﴿ ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنها أو مِثْلِها ﴾[5] والآية تمنع جواز النسخ لا إلى بدل .

والجواب :

[الأول] : أن الآية تناولت اللفظ والتلاوة دون الحكم ، والخلاف فيه .

---

(١) راجع فى ذلك : المعتمد ، ١ : ٤١٥ .

(٢) انظر : المعتمد ، ١ : ٤١٥ – ٤١٦ .

(٣) سورة المجادلة : ١٢ – ١٣ . راجع نصهما فى الهامش ٤ ص ٣٢١ .

(٤) عن جابر بن عبد الله الأنصارى رضى الله عنهما قال : « كنا لا نأكل من لحوم بُدننا فوق ثلاث منى ، فرخص لنا النبى ﷺ فقال : كلوا وتزودوا ، فأكلنا وتزودنا » . وهذا الحديث ناسخ للنهى الوارد فى حديث علىٍّ عند مسلم : « أن رسول الله ﷺ نهانا أن نأكل من لحوم نسكنا بعد ثلاث » وغيره . وهو من نسخ السنة بالسنة . قال فى الفتح : وهو من الحكم المتفق على نسخه انتهى . وهذا الحديث أخرجه البخارى فى باب ما يأكل من البدن وما يتصدق . وأخرجه مسلم فى الأضاحى . والنسائى فى الحج .

راجع : صديق بن حسن ، عون البارى ، طبع قطر ، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ – جـ ٣ ص ٢٤٥ – ٢٤٦ . وانظر أيضاً : ابن قدامة ، المغنى (الطبعة المستقلة) ٣ : ٥٤٣ .

(٥) سورة البقرة : ١٠٦ .

والثانى : إن تناولت الحكم ، فمعنى الآية – والله أعلم – ما يُزيل التعبد عن عبد فى وقت كانت العبادة فيه مفسدة إلا ويأتى بمصلحة هى خير من ذلك ، وهو مصلحة إسقاط التعبد – والله أعلم .

٨١ – باب : نسخ العبادة إلى بدل هو أشق :

ذهب بعض أصحاب الظاهر إلى أنه لا يجوز ذلك .

وعندنا : يجوز ذلك .

والكلام فى موضعين : أحدهما جوازه . والآخر وقوعه .

أما الدلالة على جوازه – هو أن مثل الفعل الذى تعبدنا الله تعالى به ، يجوز أن يكون مفسدة فى المستقبل . وإذا جاز ذلك ، جاز أن تنتقل مصلحته إلى بدل هو أشق . كما يجوز أن تنتقل مصلحته إلى شىء[1] أخف منه . وإذا جاز ذلك ، جاز نسخه إلى بدل هو أشق منه .

وأما الدلالة على وقوعه – أن الله تعالى نسخ الإمساك فى البيوت بالجلد : فإن حد الزنا فى الأصل كان هو الإمساك فى البيوت لقوله تعالى : ﴿ فأَمْسِكُوهُنَّ (الآية) ﴾[2] . ثم بيَّن ذلك بالجلد[3] ، وبيان الغاية المجملة نسخ ، وهذا النسخ

---

(١) فى الأصل وردت « إلى » قبل « مصلحة » والظاهر أنه خطأ من الناسخ . انظر : المعتمد ١ : ٤١٧ ففيه : « ... مثل العبادة إذا صار مفسدة ، جاز أن يكون المصلحة ما هو أشق منها . وجاز أن يكون ما هو أخف منها هو الصلاح – لا فرق فى العقل بينهما » .

(٢) سورة النساء : ١٥ . والآية : ﴿ واللَّاتى يَأْتِينَ الفَاحِشةَ مِنْ نِسائِكُم فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِنْكُم فإنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فى البُيُوتِ حتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الموتُ أَوْ يَجْعلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ﴾ .

(٣) سورة النور : ٢ – ﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانى فاجْلِدُوا كلَّ واحِدٍ منهما مِائةَ جَلْدةٍ ... ﴾ .

إلى بدل هو أشق . وكذا التخيير بين الفداء والصوم[١] نسخ لتعيين الصوم[٢] ، وهذا أشق . وكذا نسخ تأخير الصلاة عند الخوف[٣] إلى إيجابها فى أثناء القتال[٤] . وكذا نسخ صوم عاشوراء وبصوم رمضان[٥] - وكل ذلك نسخ إلى ما هو أشق منه .

---

(١) لعل المقصود بذلك ما جاء فى قوله تعالى فى سورة البقرة : ١٨٤ . وهى والتى قبلها : ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنُوا كُتِبَ عليكُم الصِّيامُ كما كُتِبَ على الَّذين مِنْ قَبْلِكم لعلَّكم تَتَّقُونَ * ... وعلى الَّذين يُطِيقُونه فِدْيةٌ طَعامُ مِسْكينٍ ... ﴾ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٥ : ﴿ ... فمَنْ شَهِدَ منكم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه ومَنْ كان مَرِيضاً أوْ على سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أيَّامٍ أُخَرَ ... ﴾ . وانظر : المعتمد ، ١ : ٤١٧ .

(٣) لعل المقصود قوله تعالى فى سورة البقرة : ٢٣٨ - ٢٣٩ : ﴿ حَافِظُوا على الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الوُسْطى وقُومُوا للهِ قَانِتِينَ * فإنْ خِفْتُم فَرِجَالاً أوْ رُكْبَاناً فإذا أمِنْتُم فاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمكُم ما لم تَكونُوا تَعْلمُونَ ﴾ راجع تفسيرهما وكذا تفسير الآية ١٠٢ من سورة النساء الآتى نصها فى الهامش التالى - فى : مختصر ابن كثير ، جـ ١ ، ص ٢١٩ وص ٤٣٠ وما بعدهما . وفى غيره من كتب التفسير .

(٤) لعل المقصود ما ورد فى الآية ١٠٢ من سورة النساء : ﴿ وإذا كُنْتَ فِيهِم فأقَمْتَ لَهمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفةٌ منهم معكَ ولْيَأْخُذُوا أسْلِحَتَهم فإذا سَجَدُوا فَلْيَكونُوا مِنْ وَرائِكم ولْتَأْتِ طَائِفةٌ أخرى لم يُصلُّوا فَلْيُصلُّوا مَعكَ ولْيَأْخُذُوا حِذْرَهم وأسْلِحَتَهم ... ﴾ .

(٥) روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن عائشة رضى الله عنها قالت : « كانت قريش تصوم عاشوراء فى الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه ، فلما هاجر إلى المدينة صامه وأمر بصيامه . فلما فرض شهر رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه » . انظر لأبى جعفر النحاس (٣٣٨ هـ) : الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم ، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، ص ٢٤ - ٢٥ . ولمكى القيسى (٤٣٧ هـ) : الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ، تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات ص ١٢٢ - ١٢٤ . وشرح الكوكب المنير ، ٣ : ٥٥٠ والهامش ٥ منها .

ومن خالف – تمسك :

– بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا (الآية) ﴾[1] : وجد ما هو أخف منها أو مثلها وما يجرى مجراها فى السهولة[2] ، والآية تمنع جواز النسخ إلى بدل هو أشق منه .

– وبقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُرِيدُ بكم العُسْرَ ﴾[3] وإرادة الأشق إرادة العُسر .

– وبقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عنكُم ﴾[4] .

والجواب :

– إن الآية [الأولى] – تناولت التلاوة على ما ذكرنا . ولئن تناولـ [ـت] الحكم فمعناه والله أعلم : ما صلح منها وأكثر ثواباً وأبلغ فى التحرز / عن المضار . ١/١٠٤

– وأما الآية الثانية – قلنا : ظاهرها يمنع من جواز التعبد بالمشاق[5] أصلاً ، وهذا خلاف الإجماع . ولأن إرادة ما هو أكثر مصلحة وأنفع فى حقه وأبلغ فى التحرز عن المضار ، وإن كان أشق على البدن فى الحال ، إرادة اليسر باعتبار المآل .

– وأما الآية الثالثة[6] – ليس فيها صيغة العموم ، فيحمل على الوجه الذى بيَّنا – والله أعلم .

---

(١) سورة البقرة : ١٠٦ – ﴿ ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بخيرٍ منها أو مِثْلِها ﴾ . راجع فيما تقدم ص ٣٢٦ .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٤١٧ : « وقالوا : « خير منها » : ما كان أخف منها . و « مثلها » : ما جرى فى السهولة مجراها » .

(٣) سورة البقرة : ١٨٥ .

(٤) سورة النساء : ٢٨ .

(٥) فى الأصل كذا : « بالمساق » بالسين لا بالشين .

(٦) فى الأصل : « الثانية » وظاهر أنه سهو من الناسخ .

٨٢ - باب فى : نسخ التلاوة والحكم جميعاً . أو نسخ التلاوة دون الحكم . أو نسخ الحكم دون التلاوة :

(أ) - أما نسخ الحكم دون التلاوة :

فالدلالة عليه ما مرَّ من قبل .

وبيان وقوعه - أن قوله تعالى : ﴿ مَتَاعاً إلى الحَوْلِ غيرَ إخراجٍ ﴾[1] : انتسخ حكمه وبقيت التلاوة .

(ب) - وأما نسخ التلاوة دون الحكم :

فلأن[2] التلاوة فعل يجوز أن يصير فعله مفسدة فى الثانى ، فجاز ورود النهى عنه مع بقاء المصلحة فى حكمه .

وبيان وقوعه - ما تظاهرت به من الأخبار عن النبى عليه السلام : « إن مما أنزل الله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله » : نُسخت تلاوته وبقى حكمه .

ولقائل أن يقول : هذا لم يثبت كونه من الكتاب ، لأنه يحتمل أنه صدر وحياً ، ولم يكن من القرآن ، لأنه عليه السلام قال : « إن مما أنزل الله تعالى » ولم يقل من القرآن : دل عليه قول عمر رضى الله عنه : « لولا أن الناس يقولون : إن عمر زاد فى كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة ... إلى آخره » ولو كان قرآناً لما قال ذلك ، فصار معناه : « مما أنزل الله وحياً علىَّ » .

---

(١) سورة البقرة : ٢٤٠ : ﴿ والَّذين يُتَوَفَّوْنَ مِنكم ويَذَرُونَ أزْواجاً وَصيَّةً لأزواجِهم مَتاعاً إلى الحَوْلِ غيرَ إخراجٍ ... ﴾ نسخ بقوله تعالى : ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفسِهِنَّ أرْبعةَ أشْهُرٍ وعَشْراً ﴾ سورة البقرة : ٢٣٤ - انظر المعتمد ، ١ : ٤١٨ . والتمهيد ، ٢ : ٣٦٧ .

(٢) فى الأصل تشبه أن تكون « ولأن » .

(جـ) – وأما نسخ التلاوة والحكم جميعاً :

فالدلالة عليه – أن التلاوة والفعل حكمان يجوز أن يصير فعلهما مفسدة فى المستقبل ، فجاز ورود النسخ عليهما – على ما مرَّ .

وبيان وقوعه : ما رُوى عن عائشة رضى الله عنها : « أن مما أنزل الله تعالى : « عشر رضعات يُحَرِّمْنَ »[(١)] فهذا نسخ تلاوته وحكمه .

وأما المخالف فى جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، والحكم دون التلاوة – فقد استدل بأن قال : إن التلاوة دالة على الحكم ، ونسخ التلاوة دون الحكم إبقاء المدلول بلا دليل ، وفى نسخه / إبقاء الدليل بلا مدلول ، وفيه تناقض . ٢/١٠٤

والجواب : التلاوة إنما تدل على الحكم بشرط أن لا يعارضه مانع يمنع من مدلوله ، كالعام دليل الاستغراق بشرط أن لا يعارضه دليل الخصوص . وأما بقاء المدلول بلا دليل فجائز – ألا ترى أن النبى عليه السلام لو أخبر أن زيداً يعيش [مائة][(٢)] سنة ثم انعدم القول بموته عليه السلام ، لا يجب علينا بطلان العلم بحياته – فجاز أن يزول الدليل ويبقى العلم بالمدلول .

فإن قيل : الغرض من التعبد بالتلاوة هو الحكم دون نفس التلاوة ، وإذا انتسخ الحكم لم يبق فى بقاء التلاوة فائدة – قلنا : يجوز أن يرد التعبد بالتلاوة لمصلحة : إما لتعلق جواز الصلاة بها ، أو لمصلحة أخرى كتلاوة أخبار الأمم الماضية وغير ذلك[(٣)] – والله أعلم .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٤١٨ : « رُوى عن عائشة أنها قالت : كان مما أنزل الله سبحانه : عشر رضعات يُحَرِّمْنَ – فنُسِخْنَ بخمس » يراجع : صحيح مسلم ، ٢ : ١٠٧٥ . وابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ٩٦٥ ص ١٧٤ . والصنعانى ، سبل السلام ، ٣ : رقم ١٠٦٠ ص ١١٥٦ – ١١٥٧ .

(٢) من المعتمد ، ١ : ٤١٨ .

(٣) راجع : المعتمد ، ١ : ٤١٨ – ٤١٩ . والتمهيد ، ٢ : رقم ٩٧٣ ص ٣٦٨ .

٨٣ - باب فى : نسخ الأخبار :

ذهب أكثر الناس إلى المنع من جواز ذلك .

وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى جوازه .

وإنَّا نقول : إن نسخ الأخبار على ضربين : أحدهما - أن ينسخ عنا تلاوة الخبر . والآخر - أن ينسخ نفس الخبر .

(أ) - أما نسخ تلاوة الخبر :

فجائز لما ذكرنا - وهو كنسخ تلاوة أخبار التوراة .

(ب) - وأما نسخ ابتداء الخبر :

[فـ] بطريقين :

أحدهما - أن يأمر الله تعالى بأن نخبر[1] عن شىء ثم ينهانا عنه . أو يدلنا على قبحه .

والآخر - أن يأمرنا بالإخبار عن إثبات الشىء ثم يأمرنا [بالإخبار][2] عن نفيه .

أما الأول - فيجوز ورود النسخ عليه ، سواء كان مما يصح [فيه] التغيير كالعبادات ، أو لا يصح فيه التغيير نحو الإخبار عن الصفات الذاتية[3] . والدلالة على ذلك أنه يجوز أن تتعلق المفسدة بالإخبار عن الشىء مع بقاء المخبر عنه

---

(١) فى الأصل كأنها « يخبر » بالياء . وفى المعتمد ، ١ : ٤٢١ : « نخبر » بالنون وهو ما أثبتناه فى المتن للسياق .

(٢) انظر : المعتمد ، ١ : ٤٢١ .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٤٢١ : « ... ومما لا يجوز أن تتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه » .

على حاله ، فجاز ورود النهى عنه ، كما جاز ورود النهى عن تلاوة القرآن للجنب والحائض .

وأما الثانى – فإن كان فائدة الخبر مما يصح فيه التغيير ، جاز ورود النسخ عليه . وإن كان لا يصح فيه التغيير ، لا يجوز ورود النسخ به .

مثاله – أن يأمر الله تعالى أن نخبر بأنه عالم قادر ، ثم يأمرنا أن نخبر بأنه ليس
بعالم ولا قادر – فهذا لا يجوز ، لأنه / كذب محض . ١/١٠٥

وأما الآخر – فنحو الإخبار عن وجوب الحج : فإنه يجوز ورود النسخ عليه ، لأن الأمر بالحج يجوز ورود النسخ عليه – فكذا الخبر عنه . والجامع أنه يجوز أن يخرج الحج عن كونه مصلحة إلى كونه مفسدة – هذا المعنى موجود فى الخبر .

فإن قال : ورود النسخ بالأمر يؤذن بالبَدَاء – قلنا : لا يؤذن بالبَدَاء ، لأن النهى دل على أن الأمر تناول غير ما تناوله النهى – قلنا : وكذلك الخبر : فإن الخبر الثانى دل على أن الخبر الأول تناول غير ما تناوله الخبر الآخر .

وأما من ذهب إلى المنع من جواز ذلك – قال : إن القائل إذا قال : « أهلك الله عادا » ، ثم قال : « يهلكهم » كان هذا تناقضاً .

والجواب : إنما كان كذلك ، لأن إهلاك عاد مما لا يدوم ولا يرد عليه التكرار ، بل وُجد مرة واحدة ، دفعة واحدة ، والإثبات والنفى يتناولان شيئاً واحداً ، فكان تناقضاً ، ولا كذلك مسألتنا ، لأن كلامنا فى الإخبار عن شئ يرد عليه التوالى والتكرار ، وهو قابل للتغيير فى المستقبل[1] – [والله أعلم] .

---

(١) انظر المعتمد ، ١ : ٤١٩ وما بعدها .

٨٤ – باب فى : نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة :

أما الكتاب فمساوٍ للكتاب فى حق وجوب العمل به ، والعلم .

وكذلك السنة المتواترة مع السنة المتواترة .

وأما السنن المنقولة بالآحاد فمتساوية فى كونها أمارات على لزوم العمل .

فلو لم يجز نسخ أحدهما بالآخر مع تساوى الناسخ والمنسوخ فى القوة ، لبطل ما علمناه[١] من جواز النسخ ، وذلك باطل .

إذا ثبت هذا – نقول :

(أ) – [نسخ الكتاب بالكتاب] :

إذا وجد [نا] آيتين أو خبرين أحدهما متأخر ، وحكمهما متناف ، لم يكن ذلك إلا النسخ . وقد نسخ الله تعالى الاعتداد بالحول بقوله تعالى : ﴿ والَّذينَ يُتَوفَّوْنَ منكم ويَذَرُونَ (الآية) ﴾[٢] . ونسخ الكف عن القتال[٣] بقوله تعالى :

---

(١) فى الأصل كذا : « عما عملناه » . وفى المعتمد ، ١ : ٤٢٢ : « بطل ما علمناه من جواز النسخ » .

(٢) سورة البقرة : ٢٤٠ – ﴿ والَّذينَ يُتَوفَّوْنَ منكم ويَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصيَّةً لأَزْواجِهم مَتَاعاً إلى الحَوْلِ غيرَ إخراجٍ فإنْ خَرجْنَ فلا جُناحَ عليكم فيما فَعلْنَ فى أَنْفسِهنَّ مِنْ مَعْروفٍ واللهُ عزيزٌ حكيمٌ » نسخ الله الاعتداد بالحول باعتداد أربعة أشهر بقوله تعالى : ﴿ يَتربَّصْنَ بأَنْفسِهنَّ أَرْبعةَ أَشْهرٍ وعَشْراً ﴾ سورة البقرة : ٢٣٤ – انظر المعتمد ، ١ : ٤٢٢ . وراجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٣٣٠ .

(٣) فى قوله تعالى : ﴿ ولا تُقاتِلُوهُم عند المسجدِ الحَرامِ حتَّى يُقاتِلُوكُمْ فيه فإنْ قَاتَلوكُم فاقْتلُوهم كذلك جَزاءُ الكَافِرينَ ﴾ سورة البقرة : ١٩١ .

راجع : الناسخ والمنسوخ لأبى جعفر النحاس ، ص ٣٤ – ٣٥ . والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه لمكى القيسى ، ص ١٣١ . والتمهيد ، ٢ : ٣٨١ . =

﴿ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حيثُ وَجدْتُموهُم ﴾(١) . ونسخ ثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى : ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عنكُم ﴾(٢) . ونسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة رسول الله عليه السلام بقوله : ﴿ ءَأَشْفَقْتُم أنْ تُقدِّمُوا (الآية) ﴾(٣) . /

٢/١٠٥ فإن قيل : تفويض البيان إلى النبى ﷺ بقوله تعالى : ﴿ لِتُبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهم ﴾(٤) يمنع من نسخ الكتاب بالكتاب – قلنا : هذا معارض بقوله تعالى : ﴿ تِبْياناً لكلِّ شيءٍ ﴾(٥) وبقوله تعالى : ﴿ مَا فَرَّطْنا فى الكِتابِ مِنْ شىءٍ ﴾(٦) . ولأن تلاوة النبى عليه السلام الآية الناسخة على الآية بيان منه .

= وفيه (التمهيد ، جـ ٢ رقم ٩٨٥ ص ٣٨١) : « ومنها قوله تعالى : ﴿ ولا تُقاتِلُوهم عند المسجِدِ الحَرامِ ﴾ (سورة البقرة : ١٩١) فأمر النبى ﷺ بقتل ابن خطل وكان متعلقاً بأستار الكعبة . الجواب : أن ذلك نسخ بقوله تعالى : ﴿ فاقْتُلوا المُشْرِكينَ حيثُ وَجدْتُموهم ﴾ (سورة التوبة : ٥) . وفى الهامش ٧ منها : « روى البخارى فى صحيحه ، (٨ : ١٥) عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن النبى ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر ، فلما نزعه جاء رجل فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة ، فقال : اقتله » . وابن خطل هذا اسمه عبد الله ، وهو من كفار مكة ، وكان يهجو رسول الله ﷺ بالشعر ، قتل يوم فتح مكة بين زمزم والمقام صبراً – انظر : فتح البارى ، ٨ : ١٦ » .

(١) سورة التوبة : ٥ – ﴿ فَإذا انْسَلخَ الأشْهرُ الحُرُمُ فاقْتُلوا المُشْرِكينَ حيثُ وَجدْتُموهُم .. ﴾ .

(٢) سورة الأنفال : ٦٥ – ٦٦ . راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٣١٧ .

(٣) سورة المجادلة : ١٢ – ١٣ . راجع فما تقدم الهامش ٤ ص ٣٢١ .

(٤) سورة النحل : ٤٤ : ﴿ ... وأنْزَلْنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهم ولعلَّهم يَتفكَّرُونَ ﴾ .

(٥) سورة النحل : ٨٩ – ﴿ ... ونَزَّلْنا عليكَ الكِتابَ تِبْياناً لكلِّ شىءٍ ... ﴾ .

(٦) سورة الأنعام : ٣٨ – ﴿ .. مَا فَرَّطْنا فى الكِتابِ مِنْ شىءٍ ثُمَّ إلى ربِّهم يُحْشَرُونَ ﴾ .

(ب) – وأما نسخ السنة بالسنة :

فلقوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألّا فزوروها » . وعنه عليه السلام أنه قال فى شارب الخمر : « من شرب الرابعة فاقتلوه » ، ثم حُمل إليه شارب الرابعة فلم يقتله[1] – والله أعلم .

٨٥ – باب : نسخ السنة بالكتاب :

ذهب الشافعى وجماعة معه إلى المنع من جواز ذلك .

وذهب أصحابنا وجماعة من المتكلمين إلى جوازه ووقوعه .

وذهب بعض أصحاب الشافعى إلى جوازه والمنع من وقوعه .

والدلالة على جوازه – أنه لو امتنع لكان إنما يمتنع من جهة الحكمة .

وإلا فجوازه من حيث الإمكان ثابت ، لأن الله تعالى قادر أن يتكلم بكلام ناسخ للسنة . ولو أتى بكلام هذا سبيله لم يخرج من أن يكون دالًّا على موضوعه .

ولا يمتنع من جهة الحكمة ، لأنه لا وجه يقال فيه إلا وهو موجود فى نسخ الكتاب بالكتاب ، لأن السنة إنما صدرت من الوحى من الله تعالى ، فجرى ذلك مجرى كلام ينزِّله[2] الله ، ثم نسخ الكتاب بالكتاب جائز بالإجماع – فكذا هذا .

فإن قيل : لو جاز ذلك لكان فيه تنفير عن النبى عليه السلام ، لأنه يوهم أن الله لم يرض بما سنَّه – قلنا : النسخ إزالة الحكم بعد استقرار مثله ، والدليل الناسخ يزيل مثل هذا الوهم ، لأنه لو لم يكن راضياً بما سنَّه لما أقره عليه . ولأن مثل هذا موجود فى نسخ السنة بالسنة ، وذلك جائز بالإجماع – فكذا هذا .

---

(١) راجع : ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ١٠٦٢ ص ١٩٥ .

(٢) كذا يظهر فى الأصل ..وهو كذلك فى المعتمد ، ١ : ٤٢٣ .

والمخالف احتج بقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهِم ﴾[1] وهذا يدل على أن كلامه كله بيان . فلو جاز نسخ السنة بالكتاب ، لخرج من أن يكون بياناً .

والجواب : كونه بياناً لا يمنع من نسخه بسنة مثله ، فلا يمنع من نسخه بالكتاب – ألّا ترى أن القرآن أُنزل بياناً ، وذا لا يمنع نسخ بعضه / ببعض – ١/١٠٦ فكذا هذا .

واحتج بقوله عليه السلام : « سنتى تقضى على القرآن . والقرآن لا يقضى على سنتى » ونسخ السنة بالقرآن قضاء القرآن على السنة ، وذلك منفى . ولأن من شرط الناسخ أن يكون من جنس المنسوخ ، ولذلك لم يجز نسخ الحكم الثابت بدلالة العقل بالنص ، لأنه لا مجانسة بينهما ، ولا مجانسة بين السنة والكتاب .

والجواب :

أما الحديث – [فـ] خرج مخرج العادة الغالبة ، لأن كثيراً من آيات القرآن يحتاج فيها إلى بيان النبى عليه السلام . فأمّا أقوال النبى عليه السلام وأفعاله ، [فـ] قلّما تحتاج إلى بيان الكتاب ، لأنها أسهل مأخذاً وأيسر تحصيلاً من علم ما فى الكتاب .

وأما قوله : المجانسة شرط – قلنا : هذا مجرد دعوى .

وأما نسخ الحكم بدلالة العقل إذا كان قابلاً للتغيير – فجائز ، لأن النسخ ليس إلا إزالة الحكم بعد استقراره ، وهو موجود ، إلا أن ذلك لا يسمى نسخاً ، وكلامنا فى المعانى لا فى الأسامى . على أن السنة إنما تصدر بوحى من الله ، فكانت بمنزلة الكتاب ، وبينهما مجانسة من الوجه الذى تثبت بهما الأحكام – والله أعلم .

---

(١) سورة النحل : ٤٤ – راجع نصها فيما تقدم فى الهامش ٤ ص ٣٣٥ .

٨٦ – باب : نسخ الكتاب بالسنة [المتواترة] :

اعلم أن السنة على ضربين : متواترة ومنقولة بالآحاد .

أما المنقولة بالآحاد – فالكلام فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة ، بها – نذكره بعد هذا .

وأما السنة المتواترة – [فقد] اختلفوا فى نسخ الكتاب بها :

فذهب بعض أصحابنا والشافعى إلى المنع من جوازه .

وذهب بعض أصحابنا وجماعة من المتكلمين إلى جوازه . واختلف هؤلاء فى وقوعه : منهم من أنكر وقوعه ، ومنهم من قال بوقوعه .

أما الدلالة على جوازه – أن النبى عليه السلام إنما ينسخ الكتاب اتباعاً للوحى وامتثالاً للأمر الذى أمره الله به من إزالة حكم الكتاب ، فجرى مجرى نسخ الكتاب بالكتاب ، وذلك جائز بالإجماع – فكذا هذا .

فإن قيل : لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ، لكان فى ذلك تغريراً للناس ، لأنه يوهم أنه جاء من تلقاء نفسه . ولذلك[1] أمر الله تعالى أن يقول عند تبديل آية
٢/١٠٦ بآية : ﴿ قُلْ نَزَّلَه رُوحُ القُدُسِ مِنْ ربِّك بالحَقِّ ﴾[2] / إزالة لما يقع لهم من وهْم الافتراء حيث قالوا : ﴿ إنَّما أنتَ مُفْتَرٍ ﴾[3] . بخلاف نسخ الكتاب بالكتاب ، لأن القرآن معجز فلا يتوهم أنه جاء به من عند نفسه – قلنا : النسخ فى كلا الصورتين يتلقى من الرسول عليه السلام ، إلا أنه فى إحدى الصورتين أخبر أنه أوحى إليه بكلام ناسخ ، وفى الصورة الأخرى أخبر أنه أوحى إليه أن يتكلم

---

(١) قد تكون فى الأصل : « وكذلك » .

(٢ – ٣) سورة النحل : ١٠١ – ١٠٢ – ﴿ وإذا بَدَّلْنا آيةً مكانَ آيةٍ واللهُ أعْلَمُ بما يُنَزِّلُ قالُوا إنَّما أنتَ مُفْتَرٍ بلْ أكْثَرُهم لا يَعْلَمُونَ ‎• قُلْ نَزَّلَه رُوحُ القُدُسِ مِنْ ربِّك بالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذينَ آمنُوا وهُدًى وبُشْرَى للمُسْلِمينَ ﴾ .

بكلام ناسخ ، وإن كان فى نسخ الكتاب بالسنة تنفير[١] من حيث إنه أزال حكم الكتاب ، وأخبر أنه أوحى إليه أن يتكلم بكلام ناسخ - فكذلك فى نسخ الكتاب بالكتاب : تنفير من حيث إنه أزال حكم الكتاب ، وأخبر أنه أوحى إليه بكلام ناسخ .

وأما قوله بأن القرآن معجز - قلنا : النسخ لا يتوقف على ما ظهر فيه الإعجاز . ولذلك نسخ السنة بالسنة جائز ، وإن لم يظهر فيه الإعجاز .

فإن قيل : النبى عليه السلام لما كان ينسخ الكتاب بوحى أُوحى إليه ، فهلّا أنزلت إليه آية ناسخة دون السنة ، وهلّا أضيف النسخ إلى دليل الوحى وإن لم يظهر لنا ذلك - ألا ترى أن الأمة إذا أجمعت على النسخ لا يضاف النسخ إليهم ، وإنما يضاف إلى ما دلّهم على النسخ ، وإن لم يظهر لنا ذلك - قلنا : إنما يستقيم هذا الكلام ، وإنما يجب هذا لو[٢] لم يجز نسخ الكتاب بالسنة ، وأما إذا جاز ذلك ، فلا ينفى ، بل يجوز أن ينزّل الله آية ناسخة ، ويجوز أن يوحى إليه بكلام ناسخ .

وأما قوله : يجب أن يضيف النسخ إلى ذلك الوحى - قلنا : فيما ذكرتم تسليم أنه يجوز نسخ الكتاب بالسنة ، وإن لم يظهر لنا الوحى ، ولكن نازعتمونا فى تسمية السنة ناسخة ، وفى إضافة النسخ إليه - فنقول : لا يمتنع أن تفارق السنة الإجماع فى إضافة النسخ إليهما ، لأن الأمة إذا أجمعت على ثبوت حكم لا يضيفه الشرع إليهم ، فكذا إذا أجمعت على نسخه لا يضاف إليهم - أما هنا [فـ] ثبوت الحكم يضاف إليه ، فجاز أن يضاف نسخ الكتاب إلى سنته .

وأما المخالف فقد استدل فى المسألة بأشياء :

(أ) - ١ - منها - قوله تعالى : ﴿ لِتُبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهم ﴾[٣] :

---

(١) فى الأصل : « تنفيراً » .

(٢) فى الأصل كذا : « هذا إن لو » .

(٣) سورة النحل : ٤٤ - ﴿ وأنزَلْنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهِم ولعلَّهم يَتفكَّرُونَ ﴾ .

١/١٠٧ وصفه الله تعالى بكونه مبيّناً للكتاب . فلو جاز نسخ / الكتاب بالسنة ، يخرج من أن يكون بياناً له .

٢ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ وإذا بَدَّلْنا آيةً مكانَ آيةٍ ﴾[1] فالمفهوم من هذه الآية أن الله تعالى يبدل آية بآية . فلا يجوز تبديل الآية بغيرها .

٣ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأْتِ بخيرٍ منها أو مِثْلِها ﴾[2] فالاستدلال بالآية من وجوه :

* منها – أن الآية تقتضى أن ما يأتى به هو خير منه من جنسه . كقول القائل : « ما أخذت منك من ثوب آتيك بخير منه » يعنى : آتيك بثوب هو خير منه .

* وثانيها – أن الآية تقتضى أن الله تعالى هو المتفرد بإتيان ما هو خير . وهذا يقتضى أن الناسخ هو القرآن .

* وثالثها – أن الآية تقتضى أن الناسخ خير من المنسوخ أو مثله على الإطلاق ، والسنة لا تكون خيراً من الآية أو مثلها فى الفصاحة والإعجاز .

(ب) – ومما استدلوا به قوله عليه السلام : « إذا رُوى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق فاقبلوه وما خالف الكتاب فردُّوه » والناسخ لا بد أن يكون منافياً للمنسوخ ومخالفاً له .

والجواب :

(أ) – أما الآية الأولى – قلنا : النسخ نوع بيان ، لأنه لما اقتضى رفع الحكم الثابت بالكتاب كان بياناً : أن المراد بالآية ثبوت الحكم إلى هذه الغاية ، كالتخصيص : بيان من حيث إنه اقتضى خروج [بعض] ما تناوله العام ،

---

(١) سورة النحل : ١٠١ . راجع نصها فيما تقدم فى الهامش ٢– ٣ ص ٣٣٨ .

(٢) سورة البقرة : ١٠٦ نصها فى الهامش ١ ص ٣٢٩ .

فكان بياناً : أن المراد به وراء ما تناوله الخاص . على أنه ليس فى وصف الله لنبيه ، لكونه مبيِّناً ، ما يمنع أن يكون على صفة أخرى ، فإنه يجوز أن يكون على صفة أخرى ، وهى كونه ناسخاً .

وأما الآية الثانية – قلنا : الآية تفيد أن الله تعالى إذا بدل آية بآية ، قالت الكفرة : كيت وكيت ، وليس فيها بيان أنه لا يجوز تبديل الكتاب بالسنة .

وأما الآية الثالثة :

* أما الوجه الأول من الاستدلال – قلنا : لا نسلم أن الآية تفيد ما ذكرتم ، بل تفيد أن ما يأتى به خير منه فى النفع والصلاح . ولا نسلم أن معنى قول القائل : « ما أخذت منك من ثوب آتيك بخير منه » أى « آتيك بثوب خير منه » بل « بشىء هو خير منه » ، يبين ما قلناه : أنه لا بد أن يضمر فيه « شىء » ، وليس بأن يضمر : آتيك بثوب – أوْلى من أن : آتيك بشىء – فإن قال : يجب / ٢/١٠٧
أن يضمر الثوب ، لأنه تقدم ذكره – قلنا : إن انصرف إلى المعهود فى لام العهد ، لم يدل[1] على أنه ينصرف هنا إلى ما تقدم ذكره ، وهما بابان مختلفان لا يجوز أن يستدل بأحدهما على الآخر .

* وأما الوجه الثانى – قلنا : السنة متى دلت على النسخ ، فإن الآتى بما هو خير منه هو الله تعالى ، لأن الله تعالى هو الموحى إلى نبيه بالناسخ .

* وأما الوجه الثالث – قلنا : ليس فى الآية ما[2] يقتضى تعميم وجوه الخير ، فكان المراد منه : ما هو خير فى المصلحة والنفع .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٤٢٧ – ٤٢٨ : « ولا يجب إذا رجع لام العهد إلى معهود قد تقدم ذكره ، أن يجب مثله فى الإضمار ، لأنهما متباينان » . وفى الأصل كذا : « وبأن انصرف إلى المعهود فى لام الجنس لم دل على أنه ينصرف هنا إلى ما تقدم ذكره وهما بابان مختلفان ... » . وانظر : التمهيد ، ٢ : ٣٧٧ .

(٢) فى الأصل : « بما » .

وجواب آخر يشتمل [على][1] جميع هذه الوجوه . وهى : أن قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بخَيْرٍ مِنها ﴾[2] يحتمل أن المراد منه : نأت بما هو خير منها فى حادثة أخرى وفى حكم آخر ، ويكون الناسخ غير ذلك[3] .

(ب) – وأما ما رووا من الحديث[4] : قلنا : المراد ما يُروى بطريق الآحاد ، فإنه قال : « إذا رُوى لكم عنى حديث » ولم يقل « إذا سمعتم عنى حديثاً » أو « صح عندكم حديث » . وبمجرد الرواية لا يثبت التواتر ، ولا يجوز نسخ الكتاب به – دل عليه أن الله تعالى أمر بطاعته ، أعنى النبى عليه السلام فيما يأمر وينهى من غير تقييد [بـ] العرْض[5] على الكتاب ، فيجب [أن] يحمل الحديث المروى على المروى على الآحاد .

وهذا كله دليل الجواز .

وأما الدلالة على وقوعه :

١ – فهو أن حد الزنا فى حق الزانية هو الإمساك فى البيت ، ثم انتسخ بقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانى فاجْلِدُوا ﴾[6] ثم انتسخ آية الجلد فى حق المحصن بالرجم ، والرجم ثبت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام : « الشيخ والشيخة

---

(١) اشتمل على كذا احتواه وتضمنه . وفى القرآن الكريم : ﴿ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحامُ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ سورة الأنعام : ١٤٣ ، ١٤٤ – المعجم الوسيط .

(٢) سورة البقرة : ١٠٦ – ﴿ ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنها أَوْ مِثْلِها ﴾ راجع فيما تقدم ص ٣٢٦ والهامش ١ ص ٣٢٩ .

(٣) راجع المعتمد ، ١ : ٤٢٨ .

(٤) الذى ورد فيما تقدم ص ٣٤٠ وهو : « إذا رُوى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق فاقبلوه وما خالف الكتاب فردُّوه » . وفى الأصل كذا : « عنى حديثاً » . انظر ما يلى .

(٥) فى الأصل تبدو كذا « الغرض » .

(٦) راجع من سورة : النساء : ١٥ . والنور : ٢ . وفيما تقدم الهامشين ٢ ، ٣ ص ٣٢٧ .

إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله » . فإن قيل : هذا كله كان قرآناً بدليل قوله عليه السلام « إن مما أنزل الله تعالى : الشيخ والشيخة ... » . وهذا يقتضى كونه قرآناً ، والجواب ما ذكرنا فى باب نسخ التلاوة بدون الحكم[١] .

٢ – وقوله تعالى : ﴿ الوَصِيَّةُ لِلوَالِدَيْنِ والأَقْرَبِينَ ﴾[٢] نسخ بقوله عليه السلام : « لا وصية للوارث » . فإن قيل : هذا نسخ بآية المواريث لا بالسنة – قلنا : إنما يقع النسخ إذا كان الناسخ والمنسوخ متنافيين[٣] حكماً ، ولا يمكن العمل بهما على الجمع . والعمل بآية الوصية وآية المواريث ممكن – فكيف يكون ناسخاً له ؟ فإن قيل : قوله / « لا وصية للوارث » من الآحاد فكيف ينسخ ١/١٠٨
الكتاب به ؟ – قلنا : لا ، بل هو جار مجرى التواتر ، لأن الأمة تلقته بالقبول ، فيجوز نسخ الكتاب به[٤] .

٨٧ – باب فى : نسخ الكتاب والسنة المتواترة [بأخبار الآحاد][٥] :

لا خلاف فى جواز ذلك عقلاً . ولورود السمع به ، لا يكون محالاً .

واختلفوا فى ورود التعبد بالمنع منه .

فذهب أكثر الناس إلى أنه ورد التعبد بالمنع من ذلك .

وذهب أصحاب الظاهر إلى أنه لم يرد التعبد بالمنع منه .

(١) راجع فيما تقدم ص ٣٣٠ . وانظر : المعتمد ، ١ : ٤٢٩ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٠ – ﴿ كُتِبَ عليكُم إذا حَضَرَ أحَدَكُم الموتُ إنْ تَرَكَ خَيْراً الوَصيَّةُ لِلوَالِدَيْنِ والأَقْرَبِينَ بالمَعْرُوفِ حقًّا على المُتَّقِينَ ﴾ .

(٣) فى الأصل : « متنافيان » .

(٤) انظر : المعتمد ، ١ : ٤٣١ . والتمهيد ، ٢ : رقم ٩٨٤ ص ٣٨١ .

(٥) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٣٠ . وفى الأصل : « فى نسخ الكتاب والسنة بالخبر المتواتر » وهو سهو من الناسخ . راجع فيما تقدم ص ٣٣٨ .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه – أن قضية الكتاب والخبر المتواتر معلوم قطعى ، وقضية خبر الواحد مظنون ظاهر . والشرع منعنا من رفع المعلوم بالمظنون .

والدليل عليه – أن الصحابة رضى الله عنهم كانت تترك العمل بخبر الواحد إذا كان ناسخاً للكتاب والسنة – فإنه عن عمر رضى الله عنه أنه قال ، حين قالت بنت قيس : « لم يجعل لى النبى عليه السلام نفقة ولا سكنى عند الطلاق » : « لا[1] ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بحديث امرأة لا ندرى صدقت أم كذبت » – وكان ذلك بمحضر من الصحابة ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان إجماعاً .

وأما المخالف فقد احتج فى المسألة بأشياء :

١ – منها – أن وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوم ، بدليل مقطوع ، فصار كحكم الكتاب والخبر المتواتر .

٢ – ومنها – أنه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بخبر الواحد ، فكذلك النسخ ، بل أولى – لأن النسخ إزالة الحكم بعد أن كان ثابتاً مراداً بالخطاب ، والتخصيص بيان أن ما تناوله الخاص لم يتناوله العام أصلاً .

٣ – ومنها – أن كثيراً من القرآن قد انتسخ بخبر الواحد ، فإن قوله تعالى :

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٣٠ . وفى الأصل كذا : « ولا » . وفى بلوغ المرام ، رقم ٩٤٤ ص ١٧١ : « وعن الشعبى عن فاطمة بنت قيس رضى الله عنها عن النبى ﷺ فى المطلقة ثلاثاً : « ليس لها سكنى ولا نفقة » رواه مسلم . وفيه أيضاً ، رقم ٩٧٨ ص ١٧٦ : « وعن جابر رضى الله عنه يرفعه فى الحامل المتوفى عنها قال : « لا نفقة لها » أخرجه البيهقى ، ورجاله ثقات ، لكن قال : المحفوظ وقفه . وثبت نفى النفقة فى حديث فاطمة بنت قيس كما تقدم » رواه مسلم – راجع الحديث المتقدم رقم ٩٤٤ ص ١٧١ .

وانظر فى شرحهما : الصنعانى ، سبل السلام ، ٣ : رقم ١٠٣٩ ، ص ١١٢٦ – ١١٢٨ . ورقم ١٠٧٣ ص ١١٦٧ – ١١٦٨ .

﴿ قُلْ لا أجِدُ فِيما أُوحِيَ إليَّ مُحرَّماً (الآية) ﴾[١] فهذا يقتضى نفى الحرمة عما عدا المذكورات فى هذه الآية . ثم انتسخ بما رُوى عن النبى عليه السلام : أنه نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع[٢] . وقوله تعالى : ﴿ وأُحِلَّ لكُم ما وراءَ ذلكُم ﴾[٣] انتسخ بقوله عليه السلام : « لا تُنكح المرأةُ على عمتها ولا على خالتها »[٤] . وقوله تعالى : ﴿ الوَصيَّةُ لِلوَالِديْنِ والأَقْرَبِينَ ﴾[٥] انتسخ بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث »[٦] – وهذه أخبار الآحاد .

والجواب : / قلنا : ٢/١٠٨

أما الأول – ما مرَّ[٧] من الإجماع : يمنع أن يكون حكم الخبر الواحد مقطوعاً به . على [أن][٨] الدليل الموجب للعمل بالخبر ، يتناول أخباراً لم تكن ناسخة للكتاب ، فلا يمكن والحالة أن يدعى أن حكمه ثابت بدليل مقطوع به[٩] .

---

(١) سورة الأنعام : ١٤٥ – ﴿ قُلْ لا أجِدُ فِيما أُوحِيَ إليَّ مُحرَّماً على طَاعِمٍ يَطْعَمُه إلَّا أنْ يكونَ مَيْتَةً أو دَمَاً مَسْفُوحاً أو لحمَ خِنْزيرٍ فإنَّه رِجْسٌ أو فِسْقاً أُهِلَّ لغيرِ اللهِ به فَمَنِ اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عَادٍ فإنَّ ربَّكَ غفورٌ رَحِيمٌ ﴾ .

(٢) انظر : بلوغ المرام ، رقم ١١٣٤ ص ٢٠٦ .

(٣) سورة النساء : ٢٤ . وراجع الآيات ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ منها .

(٤) انظر : بلوغ المرام ، رقم ٨٤١ ص ١٥٢ .

(٥) سورة البقرة : ١٨٠ – ﴿ كُتِبَ عليكم إذا حَضَرَ أحدَكمُ الموتُ إنْ تَرَكَ خيْراً الوصيَّةُ لِلوالِديْنِ والأَقْربينَ بالمَعْرُوفِ حقًّا على المُتَّقِينَ ﴾ . وراجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٣٤٣ .

(٦) انظر : بلوغ المرام ، رقم ٨١٩ ص ١٤٧ .

(٧) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٠ : « ما ثبت » .

(٨) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٣٠ . وفى نسخة أخرى منه كما فى الأصل هنا بدون « أن » . وفى نسخة ثالثة منه « لأن » .

(٩) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٠ : « على [أن] الدليل القاطع الدال على قبول الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب . فلا يمكن أن يقال : إن الحكم بها ، والحال هذه ، معلوم » .

وأما الثانى – قلنا : ما ذكرتم من دليل [يخص] جواز النسخ به فى قضية العقل ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فى التعبد بالمنع من ذلك ، وقد ذكرنا الدليل عليه .

وأما الثالث – قلنا : قوله تعالى : ﴿ قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ﴾(١) يعنى(٢) هذه الحالة . فلم تكن الآية متناولة لما بعده ، فلم تكن منسوخة به . ويحتمل أنه ورد مقارناً للكتاب فيكون مخصصاً لا ناسخاً .

وأما قوله عليه السلام : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » . وقوله عليه السلام : « لا وصية للوارث » – [فهو] بمنزلة المتواتر لتلقى الأمة إياهما بالقبول . فجاز ورود نسخ الكتاب بهما . على أنه يحتمل أنه كان فى ابتداء الإسلام حين كان يجوز نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد ، ثم نسخ ، كانتساخ التوجه إلى بيت المقدس فى حق أهل قُباء(٣) .

٨٨ – باب فى : نسخ الإجماع ، ووقوع النسخ به :

أما نسخ الإجماع :

اعلم أن الإجماع لو نُسخ ، إنما يُنسخ بدليل شرعى : من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع أو قياس(٤) – [فنقول] :

– أما نسخه بالكتاب والسنة :

[فـ] لا يتصور ، لأن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبى عليه السلام . وبعد وفاته لا يتصور ورود كتاب أو سنة ينسخان الإجماع .

(١) سورة الأنعام : ١٤٥ – راجع فيما تقدم نصها فى الهامش ١ ص ٣٤٥ .
(٢) فى الأصل : « يعنى إلى » . وفى مختار الصحاح : « وعنى بقوله كذا أى أراد – وفى الحديث : من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » . وانظر : المعتمد ، ١ : ٤٣٠ .
(٣) راجع فيما تقدم ص ٣١٧ والهامش ٢ منها . وانظر : المعتمد ، ١ : ٤٣١ .
(٤) « أو قياس » ليست فى المعتمد ، ١ : ٤٣٢ . وانظر الكلام فيما بعد فى الصفحة المقبلة .

فإن قيل : يجوز أن تظفر الأمة بنص كان قد خفى عليهم ، فيزول إجماعهم بذلك – قلنا : هذا لا يجوز . لأنه لو كان فى الشريعة نص ، كان العمل بمقتضى النص هو الحق ، وإجماع الأمة على خلاف ما اقتضاه يكون عدولاً عن الحق . ولا يجوز أن الأمة بأسْرهم ذهبوا عن الحق .

فإن قيل : إنما كان العمل بالنص حقًّا بشرط أن تظفر الأمة به . وأما إذا لم تظفر به ، فالعمل بالاجتهاد هو الحق . فإذا عملت بالإجتهاد ثم ظفرت بالنص ، ارتفع الحكم الثابت بالإجماع ، فيكون نيسخاً – قلنا : إن جاز أن تكلف الأمة العمل بالنص بشرط أن تظفر به ، وبالاجتهاد مع فقده ، فإذا / ظفرت بالنص زال ١٠٩/١
الحكم الثابت بالاجتهاد لزوال شرطه ، والحكم إذا زال لزوال شرطه ، لا يكون نسخاً .

فإن قيل : يجوز أن ينعقد الإجماع على عهد النبى عليه السلام ، فيرد كتاب أو سنة ينسخانه – قلنا : الإجماع حال حياة النبى عليه السلام إنما ينعقد بتوقيف من جهة النبى عليه السلام ، وهو بمنزلة النص ، فيجوز ورود النسخ عليه – إنما الكلام فى انعقاد الإجماع بعد وفاة النبى عليه السلام ، حين كان المعتبر هو الإجماع ، فيرد عليه نسخ ، وإنه ممتنع – على ما مرَّ .

– وأما نسخ الإجماع [بالإجماع] :

فلا يجوز . لأن الإجماع الثانى لا يخلو : إما إن دلَّ على فساد الإجماع الأول ، أو لم يدل ، بل كان حقًّا . فالأول باطل[1] لما ذكرنا . وإن كان الأول حقًّا لكنه[2] حرَّم القول : فإما إن حرَّم القول بدليل متجدد أو بدليل كان قد خفى عليهم . وقد أفسدنا كلا الوجهين[3] .

(١) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٢ : « لم يجز ذلك » .

(٢ – ٣) أى الإجماع الثانى حرَّم القول الأول – قال فى المعتمد ، ١ : ٤٣٢ – ٤٣٣ : « ... لكن الإجماع الثانى حرَّم القول به من بعدُ ، لم يجز ذلك ، إلا لدليل شرعى متجدد ، وقع لأجله الإجماع الثانى ، من كتاب أو سنة ، أو الدليل كان موجوداً وخفى عليهم من قبل ثم ظهر لهم . وكل ذلك قد أفسدناه » .

فإن قيل : الأمة إذا اختلفت في المسألة على قولين ، فقد سوغت للعامي الأخذ بكل واحد من القولين أيهما شاء ، وجاز للمجتهد أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده . وإذا اتفقت على قول واحد بعد ذلك ، [فـ] لا يجوز للعامي أن يأخذ بالقول الآخر ، ولا يجوز العمل بالاجتهاد فيه – وهذا نسخ الإجماع بالإجماع – قلنا : إنما يجوز للعامي أن يأخذ بأي القولين ، وللمجتهد العمل بما أدى إليه اجتهاده ، بشرط أن تكون المسألة من مسائل الاجتهاد ، وبشرط بقاء الخلاف . فإذا اتفقت على قول واحد ، زال جواز التقليد والاجتهاد ، لزوال شرطه ، وذا لا يكون نسخاً ، كالحكم المقيد بالغاية إذا انتهى لوجود غايته ، لا يكون نسخاً .

– وأما نسخ الإجماع بالقياس :

[فـ] لا يجوز . لأن لا يخلو : إما أن يكون قياساً على أصل متقدم ، وذلك لا يجوز ، لأن الإجماع دل على فساده . وإن كان قياساً على أصل متأخر ، فالحكم لا يتجدد إلا بتجديد دليله . والدليل إما الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس . وتجدُّد الكتاب أو السنة لا يتصور بعد وفاة النبي عليه السلام . وإن كان قياساً على الإجماع ، لا يجوز أيضاً ، لأن القياس على ذلك الإجماع ، ٢/١٠٩ لو كان صحيحاً ، لكان دليلاً على فساد الإجماع / الأول ، ولا يجوز من الأمة بأسرها الذهاب عن الحق[١] .

– وأما وقوع النسخ بالإجماع :

اعلم أن النسخ بالإجماع لو وقع : إما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً .

– أما نسخ الإجماع بالإجماع ، فقد مرَّ .

---

(١) قال في المعتمد ، ١ : ٤٣٣ : « ... وإن كان قياساً على إجماع ، فهو باطل ، لأنه لو كان القياس عليه حقاً ، لما ذهب عنه الأمة بأجمعها » .

– وأما نسخ الكتاب والسنة بالإجماع – [فـ] لا يجوز ، لأن الإجماع لا ينعقد على مخالفة الكتاب والسنة ، لأنه ذهاب عن الحق ، فلو انعقد الإجماع مع هذا ، كان ذلك دليلاً على تقدم ما نسخ من نص الكتاب والسنة[1] ، فيكون النسخ مضافاً إلى ذلك النص ، كإجماعهم على أنه لا غُسْل على من غسَّل الميت ، وتكون الأمة كالناقلين للدليل الناسخ ، والناقل للدليل الناسخ لا يكون ناسخاً[2] .

– وأما نسخ القياس بالإجماع – [فـ] تذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى .

٨٩ – باب في : نسخ القياس ، ووقوع النسخ به :

اعلم أن القياس الثابت عن أمارة لو نسخ ، إما أن ينسخ بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس . والقياس المنسوخ لا يخلو : إما أن يكون على عهد النبي عليه السلام ، أو بعد وفاته .

فإن كان في حال حياته – جاز نسخه بالنص وبالقياس :

أما بيان نسخه بالنص :

[فـ] نحو أن ينهى النبي عليه السلام عن بيع البُرّ بالبُرّ ، ويبيِّن أن العلة فيه الكيل ، ثم نسخ [تحريم] بيع الأرز بالأرز ويمنعنا من القياس عليه[3] – فهذا نسخ القياس بالنص .

---

(١) في المعتمد ، ١ : ٤٣٣ – ٤٣٤ : « فلو اتفقوا على خلاف النص ، لدل ذلك على نص ناسخ لم ينقلوه ، نحو إجماعها على أن لا غُسل على من غسَّل ميتاً . وينبغي أن يُضاف النسخ إلى ذلك النص » .

(٢) قال في المعتمد ، ١ : ٤٣٤ : « والقول في نسخ الإجماع بفحوى القول ، ونسخ فحوى القول به ، كالقول في النص مع الإجماع » .

(٣) في المعتمد ، ١ : ٤٣٤ : « أما بالنص – فنحو أن ينص النبي ﷺ على تحريم البُرّ ، وينبه على أن علة تحريمه الكيل ، ويتعبد بالقياس ، ونعمل بذلك ، ثم ينص على إباحة الأرز ويَمنع من قياسه على البُرّ » .

وأما بيان نسخه بالقياس :

[فـ] نحو أن تكون المسألة على حالها ، إلا أنه ينسخ [تحريم] بيع[1] بعض المأكولات ، وبين أن العلة فيه كونه مأكولاً ، بأمارة أقوى من الأول[2] ، فيلزمنا العمل بالقياس الثانى وترك العمل بالقياس الأول ، وذلك جائز .

وأما نسخ القياس : بعد وفاة النبى عليه السلام – [فـ] على ما مرَّ .

ويجوز نسخه بالقياس والإجماع بطريق المعنى ، لا بطريق الحقيقة – نحو أن يحرم الإنسان شيئاً بالاجتهاد بعد طلب النص ، فلم يجد ، ثم أجمعت الأمة على خلاف ذلك القياس ، أو وُجد قياس أمارته أقوى من أمارة الأول ، فإنه يدفع[3] الحكم الثابت بالقياس الأول ، لكن لا يسمى ذلك نسخاً ، لأن العمل بالاجتهاد
١/١١٠ إنما يجوز بشرط أن لا يكون هناك / إجماع أعلى منه ولا قياس أمارته أقوى منه . فإذا ظفر به زال الحكم الأول بزوال شرطه ، وذلك لا يسمى نسخاً – على ما مرَّ .

وأما وقوع النسخ بالقياس :

اعلم أن النسخ بالقياس لو وقع : [فـ] إما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً .

أما نسخ الإجماع بالقياس أو نسخ القياس بالقياس – فعلى ما مرَّ .

(١ – ٢) فى الأصل كذا : « مع » . وفى المعتمد ، ١ : ٤٣٤ – ٤٣٥ : « وأما نسخه بالقياس ، فبأن تكون المسألة بحالها ، إلا أن النبى ﷺ نص على إباحة بعض المأكولات ، ونبَّه على أن علته كونه مأكولاً بأمارة هى أقوى من الأمارة الدالة على أن علة تحريم البُرّ هى الكيل . فيلزم من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٥ : « فيلزم فى كل الأحوال ترك قياسه الأول » .

وأما نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، فلا يجوز ، لأنه رفع المعلوم بالمظنون . ولأن الصحابة رضى الله عنهم كانت تترك آراءها بكتاب أو سنة . وكذلك صوَّب النبى عليه السلام معاذاً فى رجوعه إلى الاجتهاد بعد أن لم يظفر بكتاب أو سنة . وهذا هو الجواب عن قياسهم النسخ بالقياس على التخصيص بالقياس[1] ، لأن الصحابة رضى الله عنهم منعت من أحدهما ولم تمنع من الآخر .

وكذلك الجواب عن قياسهم نسخ النص بالقياس ، على نسخ الخبر بالخبر .

وأما فحوى[2] الخطاب :

جاز نسخه ووقوع النسخ به ، لأن قوله تعالى : ﴿ فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ﴾[3] إما إن دل على حرمة الضرب والشتم من جهة اللغة ، أو من جهة العرف بطريق الأوْلى . فكل لفظ موضوع للشىء لغة يجوز ورود النسخ عليه . وإن كان الثانى ، فكذلك . لأنه أقوى فى الدلالة من النص ، لأنه لا يحتمل التخصيص والنص يحتمله ، ويجوز نسخ الأصل والفحْوى إذا كان مما يجوز ورود النسخ عليهما . وورود النسخ على الأصل يوجب ارتفاع الفحوى ، لأنه ثابت تبعاً له .

ويجوز نسخ الأصل وبقاء الفحوى ، لكن بدليل مستأنف .

وهل يجوز نسخ الفحوى مع بقاء الأصل ؟ الصحيح أنه لا يجوز ، لأنه يؤدى إلى نقض الغرض بالكلام . وبيانه أن الغرض من حرمة التأفيف إعظام الوالدين ، وفى إباحة الضرب مع حرمة التأفيف نقض هذا الغرض — والله أعلم .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٥ : « ... على تخصيص النص بالقياس » .

(٢) فحوى القول مضمونة ومرماه الذى يتجه إليه القائل . والجمع فحاوٍ وفَحَاوى (المعجم الوسيط) .

(٣) سورة الإسراء : ٢٣ — ﴿ فَلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ولا تَنْهَرْهُما وقُلْ لهُما قَوْلاً كَرِيماً ﴾ . وفى الأصل : « ولا تقل » .

٩٠ - باب : النسخ بالإقرار [من الرسول ﷺ][1] :

وصورة المسألة أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ يفعل فعلاً بخلاف أصل من الأصول ، بمشهد الرسول عليه السلام ، ولم ينكر النبي عليه السلام - فهل يكون ترك الإنكار عليه نسخاً لذلك الحكم ، بالأصل المعلوم أم لا ؟ . /

٢/٢٤٠ قال قوم : لا يكون نسخاً .

وقال آخرون : يكون نسخاً .

ونحن نقول : إن كان ترك الإنكار على وجه التقرير والتصويب ، بأن عرى عن الموانع ، نحو اشتغاله بما هو أوجب من الإنكار عليه وأهم منه ، أو أن يخاف على الفاعل الوقوع في حرام آخر هو أقوى منه ، بأن كان الحال حالة الغضب فيما يريد[2] النبي عليه السلام إنكاره ولا يمتنع بمنعه ، وغير ذلك من الموانع - يكون نسخاً للحرمة الثابتة قبله .

والدلالة عليه - أنّا إذا عرفنا كون الفعل حراماً ، ثم رأينا أحداً يفعل ذلك بمشهد النبي عليه السلام - [فـ] لا يخلو : إما إن كان الفعل مباحاً في حقه ، أو حراماً . فإن كان مباحاً ، فقد وقع الانتساخ . ولو كان حراماً لأنكر النبي عليه السلام ذلك ، لأن الإنكار واجب عليه ، لكونه مبعوثاً لبيان الحلال والحرام ، ولكونه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر ، ولا يظن به صلوات الله عليه أنه يترك الواجب - فدلّ ترك إنكاره ، على انتساخ الحرمة ، من هذا الوجه . وهذا لأن الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى بوحيه ، إلا أن بيانه يفوض إليه ﷺ : تارة يبيّنه بتلاوة القرآن ، والأخرى بسنته قولاً ، ومرة بسنته فعلاً ، فلا يمتنع أن يبين ذلك بترك الإنكار والتقرير ، ووجه البيان فيه ما مرّ .

---

(١) لم يظهر لنا هذا الموضوع في المعتمد ولا في التمهيد . والله أعلم .

(٢) في الأصل كذا : « يرد » .

ومثال هذا – ما رُوى عن معاذ رضى الله عنه أنه دخل المسجد وكان النبى ﷺ قد صلّى بالناس بعض صلاته ، فاقتدى به معاذ وأتمّ الصلاة مع الإمام ، ثم أخذ فى قضاء ما سبق به . فكان[1] الحكم فى ذلك الوقت قضاء ما سبق به أولاً ، ثم الائتمام بالإمام فيما بقى ، فلما فرغ النبى عليه السلام من الصلاة قال : « سنّ لكم معاذٌ سُنّةً حسنةً فاتّبعوه » – ولا شك أن ذلك إنما نسخ بوحى من الله تعالى ، إلا أنه فعله [ـه] معاذ قبل نزول الوحى . فلو لم يقل النبى عليه السلام ذلك ، ولم ينكر على معاذ ما فعله ، كان ذلك بياناً للنسخ ، على ما مرّ .

فإن قيل : ما فعله معاذ رضى الله عنه : إن كان عن اجتهاد فكيف يباح له ذلك مع وجود النص بخلافه ؟ وإن كان على وفاق ما نزل من الناسخ فكيف وقف ولم يسمعه من النبى / عليه السلام – قلنا : يحتمل أن معاذاً رضى الله عنه ١/١٩٩ لم يكن عالماً أن الحكم قضاء الفائت قبل الائتمام ، لأنه كان مواظباً على الجماعات مع النبى عليه السلام ، ولم يسبق فى شىء من الصلوات قبل ذلك ، فعمله باجتهاده ، واتفق نزول الناسخ عند فعله ، أو يحتمل أنه فعل ذلك إلهاماً من الله تعالى [و] وافق ذلك نزول الناسخ على النبى عليه السلام .

٩١ – باب : الزيادة على النص هل هو نسخ أم لا ؟[2] :

ذهب الشافعى رحمه الله وجماعة من المتكلمين إلى أن الزيادة على النص لا تكون نسخاً على كل حال .

وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى[3] وجماعة من أصحابنا إلى أن الزيادة

---

(١) كذا فى الأصل . ولعل الأوضح : « وكان » .

(٢) انظر المعتمد ، ١ : ٤٣٧ – ٤٤٧ . والتمهيد ، ٢ : ٣٩٨ – ٤١٠ .

(٣) راجع ترجمته فيما تقدم فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

على النص : إن كانت مغيرة حكم المزيد عليه تكون نسخاً . وإن لم تكن مغيرة حكم المزيد عليه ، بل تكون مقررة له ، لا تكون نسخاً . وجعلوا إيجاب التغريب مع الجلد ، وإيجاب زيادة عشرين جلدة على الثمانين فى حد القذف ، نسخاً(١) .

وذهب بعضهم : إن الزيادة إن غيرت حكم المزيد عليه تغيُّراً شرعياً ، بحيث لو فعل على حد ما كان يفعل قبله لم يكن معتدًّا به بل يجب استئنافه ، يكون نسخاً ، نحو ضم ركعة إلى ركعتى الفجر . وإن لم تغيِّر حكم المزيد عليه بحيث لو فعل على حد ما كان يفعل قبلها يكون معتدًّا به ولا يجب استئنافه ، لم يكن نسخاً . ولم يجعلوا إيجاب التغريب مع الجلد ، وإيجاب عشرين جلدة زائدة فى حد القذف – نسخاً . وكذا إثبات زيادة شرط ينفصل عن العبادة ، لا يكون نسخاً ، نحو إيجاب الوضوء فى شرائط الصلاة . ولو خيَّر الله تعالى بين فعلين وزاد فعلاً ثالثاً ، يكون نسخاً ، لصحة تركهما(٢) .

ولم يختلفوا أن إيجاب زيادة عبادة على عبادة ، كإيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة ، لا يكون نسخاً(٣) .

ولم يختلفوا أيضاً أن إيجاب صلاة سادسة على الصلوات الخمس لا يكون نسخاً(٤) .

ونحن نقول : إن الكلام فى الزيادة فى ثلاث [ـة] مواضع : أحدها فى المعنى . والثانى فى الاسم . والثالث فى الحكم(٥) .

(١ – ٣) انظر : المعتمد ، ١ : ٤٣٧ – ٤٣٨ .

(٤) فى المعتمد ، ١ : ٤٣٨ أن أهل العراق جعلوها نسخاً .

(٥) كذا أيضاً فى المعتمد ، ١ : ٤٤٢ .

(أ) – أما الكلام فى المعنى :

فبأن / يقال : هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ ؟ . ٢/١١١

فنقول : إنه يفيده ، لأن معنى النسخ هو الإزالة ، وكل زيادة تزيل حكماً عن المزيد عليه ، وهو كونه معتدًّا به على وجه لا يجب استئنافه ، كما فى زيادة ركعة فى ركعتى الفجر . أو كونه كل الحكم ومجزئاً وحده ، على مثال زيادة التغريب فى حد الزنا ، وزيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حد القذف ، فيتحقق معنى النسخ .

فإن قيل : إيجاب زيادة التغريب على الجلد ، وزيادة عشرين على ثمانين فى حد القذف ، لا تغير حكم المزيد عليه ولا أزالت عنه حكماً شرعياً من وجوب أو جواز ، فإن الجلد يبقى على ما كان عليه من وجوب أو جواز ، إلا أنه ارتفع نفى وجوب التغريب ، وهذا ليس بحكم شرعى ، لأن إيجاب الجلد لا يتعرض لما عداه ، لا بنفى ولا إثبات ، بل هو معدوم بالبقاء على حكم العقل ، لأن الأصل عدم الوجوب ، ولم ينقل عنه بدليل ، فبقى على ما كان . وإذا لم يكن انتفاء غيره حكماً شرعياً لم تكن إزالته نسخاً – قلنا : لا ، بل هو مغير لحكم المزيد عليه ويزيل حكم الثابت بالشرع ، لأن الجلد قبل زيادة التغريب كان كمال الحد وكان مجزئاً وحده ، وبعد الزيادة لم يبق كمال الحد مجزئاً وحده ، وهذا حكم شرعى ، لأن كل الحد أو بعضه[1] وكونه مجزئاً ، لا يُعرف إلا بالشرع ، فكان إزالته نسخاً ، وصار كما لو نصَّ على أن الجلد كمال الحد ومجزئاً وحده ، فالزيادة عليه تكون نسخاً – فكذا هذا . وكذلك الزيادة على ثمانين جلدة فى حد القذف لما ذكرنا – دلَّ عليه أنه تعلق بالثمانين رد الشهادة[2] ، وبعد الزيادة لم يبق رد الشهادة متعلقاً به ، فيكون نسخاً .

---

(١) فى الأصل كذا : « أو بعده » .

(٢) بقوله تعالى فى سورة النور : ٤ – ﴿ والَّذين يَرْمُونَ المُحْصنَاتِ ثمَّ لم يَأْتُوا بأَرْبعةِ شُهداءَ فاجْلِدُوهم ثَمانِينَ جَلْدةً ولا تَقْبلُوا لهُم شهادةً أبَداً وأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾ .

فإن قيل : قولكم بأن الجلد كمال الحد أو مجزئ وحده ، عبادة[1] ، فلا بد من الكشف عنها — فنقول : معنى قولنا « كمال الحد » أنه لا يجب ضم شيء إليه . وكذا قولنا « مجزئ وحده » . وهذا في الحقيقة نفي وإثبات يرجع إلى الزيادة دون المزيد عليه ، فلم تكن مغيرة للمزيد عليه ، فلا يكون نسخاً . وكذلك /
١/١١٢ زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف .

قوله : بالثمانين رد الشهادة — قلنا : هذا مذهبكم ، وأما على أصلنا : رد الشهادة يتعلق بالقذف الموجب للفسق ، كما يتعلق بسائر الأسباب الموجبة للفسق . على أن رد الشهادة متعلق بما يسمى حدًّا ، فلم يكن نسخاً ، كما لو زيد في مدة العدة : لا يكون نسخاً لأحكام العدة ، لأنها متعلقة بما يسمى « عدة » ، وبعد الزيادة بقيت كذلك . وكذلك إذا زيد في فرائض الصلاة فرض[2] : لا يكون نسخاً لفرائض الصلاة . وإن كان قبول الشهادة موقوفاً على أداء الصلوات الخمس وبعد الزيادة توقفت على أداء السادسة ، لأن قبول الشهادة متعلق بأداء كل الفرائض ، وبعد الزيادة هو موقوف[3] على أداء الفرائض ، فلا يكون نسخاً .

قلنا : ليس معنى كمال الحد وكونه مجزئاً ما ذكرتم ، بل معناه أنه كاف في حصول الغرض المطلوب من الحد ، وهو الزجر والتكثير[4] وغير ذلك . ومعنى قولنا « بعض الحد » أنه غير كاف في حصول الغرض المطلوب منه ، والمجزئ هو الكافي في استيفاء المصلحة المطلوبة من الحكم . وهذا التفسير راجع إلى نفس

---

(١) في الأصل كذا : « عبارة » .

(٢) في الأصل : « فرضا » .

(٣) في الأصل : « هي موقوفاً » .

(٤) في الأصل غير واضحة تماماً . ولعلها كذلك . وفي مختار الصحاح : الكثر ضد الصغر . وكثّره غيره تكثيراً . وفي المعجم الوسيط : يقال : كثّر عيشه ، وكثّر علانا غشّه . وفي مختصر ابن كثير ، ٢ : ٥٨٢ في تفسير سورة النور أن الجلد بحضرة الناس أبلغ في الزجر وأنجع في الردع وأن في ذلك تقريعاً وتوبيخاً وفضيحة إذا كان الناس حضوراً .

المزيد عليه ، لأنه حتى الآن كان محصلاً للغرض واستيفاء المصلحة المطلوبة منه شرعاً ، والآن لم يبق بهذه الصفة ، وهذا حكم شرعي ، فإزالته تكون نسخاً . وكذلك زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف ، وعقره[1] لا يستقيم ، لأن الزيادة لما منعت تعلق رد الشهادة بالثمانين ، فقد أخرجت الثمانين من أن تكون حدّاً ، فكان نسخاً . وكذلك في مدة العدة : نسخ لأحكامها ، على ما مرّ . وكذا في الزيادة على القرائض ، لأن قبول الشهادة متعلق بأداء تلك القرائض وحدها ، والآن تعلق قبولها بأداء الفرض السادس ، فكان نسخاً .

فإن قيل : كون الجلد كال الحد أو كونه مجزئاً وحده ، إنما ثبت تبعاً لانتفاء وجوب غيره ، بدليل أنه لو وجب مع غيره لم يكن كماله[2] ولا مجزئاً ، فلما ثبت هذا الوصف تبعاً لانتفاء غيره ، يزول أيضاً تبعاً لانتفاء زوال غيره وإزالته / لانتفاء غيره ، لا يكون نسخاً ، لأنه ليس بحكم شرعي ، بل هو معلوم بالبقاء ٢/١١٢
على حكم الأصل . بخلاف ما إذا نص على أن الجلد كال الحد ، لأن التنصيص على ذلك تعرض لبقاء[3] ما عداه ، فكان حكماً شرعياً . وكذلك إذا زيدت ركعة في ركعتي الفجر ، خرجت الركعتان عن كونهما مجزئتين ، ولكن كونهما مجزئتين ثبت تبعاً لانتفاء وجوب الركعة الزائدة ، فيزول بزوال انتفائها ، فلا يكون نسخاً . وكذلك إذا أمرنا الشرع بفعل ثم أمرنا بفعل آخر على سبيل التخيير ، لا يكون نسخاً للأول . وصورته — الأمر بغسل القدمين ، ثم أمرنا بالمسح على الخفين[4] : فإنه لا يكون نسخاً لغسل القدمين ، لأن الفعل الأول

---

(١) كذا في الأصل .

(٢) في الأصل : « كال » .

(٣) في الأصل كذا : « لبقى » ولعلها بكسر اللام وفتح الباء والقاف إذ أنها غير مشكولة .

(٤) أي على سبيل التخيير . قال في المعتمد ، ١ : ٤٤٥ : « مثال ذلك أن يوجب الله علينا غسل الرجلين ، ثم يخيرنا بينه وبين المسح على الخفين » .

باق بحكمه من وجوب أو جواز ، وحظر[1] تركه على التعيين إن ارتفع ، لكن هذا الوصف ثبت تبعاً لانتفاء غيره ، وانتفاء وجوب غيره ليس بحكم شرعي ، فرفعه لا يكون نسخاً . وكذلك إذا أمرنا بفعلين ، على سبيل التخيير ، ثم زاد فعلاً آخر ، لا يكون نسخاً لقبح تركهما – مثاله : التخيير باستشهاد رجلين أو رجل وامرأتين ، [و] وبالقضاء بشاهد ويمين هل يكون نسخاً ؟ فهو على الخلاف . وكذلك الزيادة فى شرط منفصل عن الصلاة : نحو ما إذا زيد فى غسل الأعضاء الأربعة عضواً آخر ، والنية المقارنة للوضوء – فإنه لا يكون نسخاً ، وإن ارتفع كون الأول مجزئاً ، ولكنه ثبت تبعاً لانتفاء غيره ، فرفعه بثبوت غيره لا يكون نسخاً .

قلنا : إذا ثبت أن كون الجلد كمال الحد ومجزئاً ، [هو] وصف المزيد عليه ، وهو الجلد أو الثمانون فى حد القذف ، وهو حكم شرعى ، فرفعه يكون نسخاً ضرورة .

قوله : يثبت تبعاً لانتفاء وجوب غيره – قلنا : ليس كذلك ، لأن كونه كمال الحد أو مجزئاً ثبت لاختصاصه بوجه يقتضى كونه كافياً فى استيفاء الغرض ومجزئاً فى المصلحة المطلوبة منه ، لا لانتفاء غيره ، لأن انتفاء غيره عبارة عن انعدام غيره ، وانعدام غيره كيف يؤثر فى ثبوت حقه له ؟ إلا أن وجوب غيره لو ثبت
١/١١٣ يبطل / كونه كمال الحد ومجزئاً بطريق المعارضة ، لا أن عدمه مؤثر فى ثبوته ، فصار كما إذا نص على [أن] الجلد أو الثمانين كمال الحد وكونه مجزئاً – وهذا هو الوجه فى كون زيادة الركعة الواحدة على الركعتين وفى كون التخيير بين الفعلين بعد الأمر بأحدهما على التعيين ، نسخاً ، وكل ذلك زيادة فعل بعد الأمر بفعلين على التخيير ، وتحقيقه ما مرَّ .

وكذلك الزيادة فى شرط منفصل عن الصلاة : نسخ للحكم الأول

---

(١) فى الأصل كذا : « وحظر » .

وهو الإجزاء بالصلاة بدون الزيادة ، إلا أنه لا يسمى نسخاً للصلاة بعينها ، كأنه[1] يرتفع أصل الصلاة .

هذا هو الكلام فى معنى النسخ فى الزيادة .

(ب) – وأما الكلام فى الاسم :

هو أن يقال : هل الزيادة على النص تسمى نسخاً أم لا ؟ فنقول :

كلامنا فى زيادة هى زيادة شرعية . فإن كانت مغيرة حكم المزيد عليه ، كما ذكرنا ، وكان[2] حكم المزيد [عليه] ثابتاً بدليل شرعى ، والدليل الموجب للزيادة متراخياً عنه ، يسمى نسخاً .

وإن كان الحكم الذى أزالته الزيادة ثابتاً بدليل [عقلى][3] ، لا يسمى نسخاً .

(جـ) – وأما الكلام فى الحكم :

فبأن يقال : إن الزيادة على النص هل يقبل فيها خبر الواحد والقياس أم لا ؟ فنقول :

إن كان المزيد ثابتاً بدلالة العقل : يقبل فيه خبر الواحد والقياس .

وإن كان ثابتاً بدلالة سمعية :

[فـ] إن كان ثابتاً بالكتاب والسنة المتواترة : لا يقبل فيها خبر الواحد والقياس .

---

(١) فى الأصل قد تقرأ : « لأنه » .

(٢) فى الأصل : « فكان » . انظر . المعتمد ، ١ : ٤٤٢ – ٤٤٣ .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٤٤٣ : « وإن كان الحكم الذى رفعته الزيادة حكماً ثابتاً فى العقل لا فى الشرع ، لم تسم الزيادة نسخاً » . وفى الأصل : « بدليل قطعى »

وإن كان ثابتاً بخبر الواحد : يُقبل .

ولو اتفقوا على قبول خبر الواحد فى القسم الأول ، علمنا أنه ورد مقارناً ، فيكون مخصصاً لا ناسخاً – والله أعلم[١] ، [٢] .

٩٢ – باب فى : بيان أن نقصان شرط العبادة وجزء منها – هل يكون نسخاً لما عداه أم لا ؟

اعلم أنه لما كان الغرض بهذا الباب بيان حكم نقصان شرط العبادة وجزء منها – [فـ] لابد أن نذكر ما شرط العبادة وما جزؤها ؟ فنقول :

شرط العبادة ما يتوقف عليه صحة العبادة – وذلك ضربان : أحدهما –
٢/١٦٣ منفصل عنها ، نحو الوضوء للصلاة / . والآخر متصل بها[٣] [كالتوجه نحو القبلة][٤] .

وجزؤها – ما يكون واحداً مما هو المفهوم من جملة ذلك . والمفهوم من الصلاة الأفعال المعهودة ، فجزؤها ما يكون واحداً من الأفعال المعهودة من الركوع والسجود وغير ذلك .

ولا خلاف فى أن نقصان شرط العبادة ، يكون نسخاً لما أسقط .

واختلفوا فى أنه هل هو نسخ لما عداه أم لا ؟

---

(١) انظر المعتمد ، ١ : ٤٤٢ – ٤٤٣ .

(٢) قال فى المعتمد ، ١ : ٤٤٣ : « وعند هذا التفصيل (أى الكلام فى معنى النسخ ، وفى اسمه ، وفى حكمه – على ما تقدم) تزول كل شبهة : وأنا أنسق عليه المسائل لتظهر فائدته إن شاء الله : أما ... (ص ٤٤٣ – ٤٤٧) » .

(٣) هنا فراغ فى الأصل بعرض ٢,٥ سم .

(٤) مستمد من : المعتمد ، ١ : ٤٤٧ وما بعدها . والتمهيد ، ٢ : ٤٠٨ وما يلى بعد .

ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله إلى أن نقصان شرط العبادة لا يكون نسخاً ، منفصلاً كان الشرط أو متصلاً .

وذهب بعض المتكلمين إلى أن نقصان شرط منفصل عن الصلاة لا يكون نسخاً لها ، ونقصان جزء منها يكون نسخاً لها .

ونحن نقول : الكلام في المعنى ، والاسم .

— أما المعنى — فبأن يقال : هل يتحقق معنى النسخ ، وهو إزالة حكم شرعي في نقصان الشرط والجزء[1] أم لا ؟ فنقول :

يتحقق فيه ذلك : فإن الطهارة التي هي[2] شرط الصلاة لو قدرنا إسقاطها ، يتحقق إزالة حكم شرعي ، وهو في إجزائها مع فقد الطهارة : فإنها كانت لا تجزىء مع فقد الطهارة ، والآن تجزىء مع فقد الطهارة . وكذلك نقصان جزئها[3] ، لأنه ارتفع نفي إجزائها بدون الركعة مثلاً : فإنها كانت لا تجزىء مع فقد هذه الركعة ، والآن صارت تجزىء . وهذا هو معنى النسخ . وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة : لأن الصلاة إليه[4] كانت تجزىء ، والآن لا تجزىء .

— وأما الاسم — فبأن يقال : هل يسمى هذا نسخاً للصلاة[5] أم لا ؟ فنقول : لا يسمى بذلك ، لأن المفهوم من ذلك خروجها من أن تكون عبادة

---

(١) كذا تبدو .

(٢) « هي » الظاهر أنها كانت وطمست أو انطمست .

(٣) في الأصل كذا : « جزؤها » .

(٤) في الأصل كذا : « إليها » .

(٥) في الهامش كلمة « للصلاة » تصحيحاً ، ولم يبين موضعها بوضوح ، والظاهر أن موضعها هنا .

مجزئة أصلاً ، وهذا غير ثابت ، بل يسمى نسخاً لحكم من أحكامها أو نسخاً للصلاة على بعض الوجوه ، وإلى بعض الجهات لا على الإطلاق[١] .

والله أعلم .

٩٣ - باب فى : الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخاً :

اعلم أن الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخاً شيئان :

أحدهما - لفظ النسخ .

والثانى - التاريخ مع التنافى[٢]

(أ) - أما لفظ النسخ :

١/١١٤ فهو أن يقول النبى / عليه السلام : اعلموا أن هذا الحكم منسوخ . أو يقول : هذا نسخ . وهذا كقوله : « صوم عاشوراء منسوخ بصوم رمضان » .

(ب) - وأما التاريخ :

فقد يعلم بلفظ ينبىء عن التقدم . وقد يعلم بإسناده إلى شىء يعرف تقدمه نحو أن يسند أحدهما إلى السنة الفلانية[٣] والثانى إلى السنة الفلانية[٤] . أو يسند أحدهما إلى حادثة غير حادثة الآخر[٥] ويعرف تقدم إحداهما على الأخرى .

---

(١) انظر : المعتمد ، ١ : ٤٤٧ - ٤٤٩ . والتمهيد ، ٢ : ٤٠٧ - ٤٠٩ ،

(٢) وهو أن يتنافى الحكمان بأن يكون أحدهما نفياً للآخر أو بأن يتضادا - المعتمد ، ١ : ٤٤٩ .

(٣ - ٤) فى الأصل كذا : « السنة الفلانى » . وفى المعتمد ، ١ : ٤٥٠ : « السنة الفلانية » . وفى المعجم الوسيط : « فُلان كناية عن العَلَم المذَّكر العاقل . مؤنثه : فلانةُ ممنوعاً من الصرف » .

(٥) فى الأصل كذا : « الأخرى » .

أو كان راوى أحد الحديثين تقدمت رؤيته [للنبى ﷺ][1] على رؤية راوى الحديث الآخر . أما إذا دامت رؤيته إلى رؤية راوى الحديث الآخر ، فإن ذلك لا يوجب التقدم .

وقال بعضهم : إن كان أحدهما موافقاً للعقل ، فإن هذا يوجب التقدم . إلا أن هذا ضعيف ، لأنه يجوز أن يكون ابتداء الشرع مخالفاً لدليل العقل ثم انتسخ بما هو موافق للعقل . وإذا جاز ذلك ، لم يكن هذا دليل التقدم .

وأما الذى استقل فى إفادة التقدم[2] ، [فـ] نحو قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألّا فزوروها » .

وأما إذا قال واحد من الصحابة : « إن هذا ورد متقدماً » ، فإنه يقبل قوله ، وإن كان لا يقبل فى حق أصل النسخ ، ولكن يجوز أن يقبل فيما يوقف عليه النسخ ، كشهادة الشاهدين : لا تقبل فى حق الزنا وإثبات الحد[3] ، وتقبل على الإحصان وإن كان الحد متعلقاً به .

ولو قال واحد من الصحابة : « كان هذا الحكم ثم نسخ » لا يقبل – نحو قول ابن مسعود رضى الله عنه : « التحيات الزاكيات – كان مرة ثم نسخ » .

وكذلك إذا قال : « هذا منسوخ بهذا » – نحو قول بعض الصحابة : إن قوله عليه السلام : « الماء من الماء – نسخ بحديث التقاء الختانين » فإنه لا يُقبل[4] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٥٠ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٤٥١ : « وأما الذى يعلم به تقدم أحدهما لفظاً ... » .

(٣) قال تعالى فى سورة النساء : ١٥ – ﴿ واللَّاتى يَأْتِينَ الفَاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُم فاسْتَشْهِدُوا عليهنَّ أَرْبعةً مِنكم ... ﴾ .

(٤) « فإنه يجوز أن يكون قال ذلك اجتهاداً » . المعتمد ، ١ : ٤٥١ . وانظر : بلوغ المرام ، رقم ٩٢ ، ٩٣ ص ١٦ وما بعدها .

قال الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله : لو قال : « هذا نسخ [هذا][(١)] » لا يقبل ، لجواز أنه إنما قال ذلك باجتهاده . ولو قال : « هذا منسوخ » : يقبل ، لأنه لولا أنه ظهر عنده دليل الناسخ لما أطلق القول به[(٢)] .

والله أعلم .

---

(١) من المعتمد ١ : ٤٥٢ .

(٢) « نحو قول عبد الله في التشهد : كان ذلك مرة ثم نسخ » . المعتمد ١ : ٤٥٢ .

[م : ٢ – السنة]



٢
الأخبــــــار[1]

[أ] باب الأخبار

[ب] باب الأفعال

(١) في الأصل : « باب الأخبار » . والمقصود هنا « خبر رسول الله ﷺ » راجع فيما تقدم ص ١٠ وبعبارة أخرى « السنة » . ولم نذكر في العنوان هنا كلمة « باب » اتساقاً مع قوله فيما تقدم ص ١١ : « فيئاً بكتاب الله تعالى » دون ذكر كلمة « باب » . وفي المعتمد ، ٢ : ٥٤١ : « الكلام في الأخبار » . وكذا في التمهيد ، ٣ : ٩ .



[أ]

باب

الأخبـــــــار

اعلم أن الكلام فى الأخبار ينقسم أقساماً – نذكر كل قسم منها فى موضعه / إن شاء الله تعالى . ٢/١١٤

٩٤ – فالقسم الأول[1] – هو الكلام فى اسم الخبر ، وبما به يصير الخبر خبراً ، وفى حده ، وأقسامه : الصدق والكذب .

(أ) – أما الكلام فى اسم الخبر – فنقول :

بأن اسم الخبر واقع على التكلم بصيغة مخصوصة ، وليس يقع على الإشارة والدلالة على سبيل الحقيقة – ألا ترى أن من وصف غيره بأنه « مُخبِر » يسبق إلى الفهم أنه متكلم بصيغة مخصوصة ولا يسبق إلى الفهم أنه فعل الإشارة والدلالة .

(ب) – وأما ما به يصير الخبر خبراً :

فهو الإرادة . لأن صيغة الخبر قد ترد وتكون خبراً . وقد ترد ولا تكون خبراً ، بأن ترد من النائم والساهى ، فلا بد من مخصّص بأحد الأمرين ، وليس ذلك إلا الإرادة .

دلّ عليه أنه إذا أراد كونه خبراً ، يعنى أراد استعماله فى فائدة[2] ، يكون خبراً . وإذا لم يرد كونه خبراً لا يكون خبراً .

---

(١) لم يقل فيما بعد : القسم الثانى ... القسم الثالث ... الخ .

(٢) فى الأصل قد تكون : « فائدته » .

(جـ) – وأما حده :

فقد قيل فيه : هو ما يدخله الصدق والكذب .

فإن قيل : قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان » فهذا خبر ، وليس بصدق ولا كذب . والجواب عنه من وجوه :

أحدها – أن هذين[1] خبران في الحقيقة لتعدد المخبر به : أحدهما صدق ، والآخر كذب .

والثاني – أن مرادنا بما ذكرنا أنه يصح أن يقال للمتكلم به : « صدقت – أو – كذبت » من حيث اللغة . وهذا هو صورة هذا الخبر ، فكان داخلاً تحت الحدّ .

والثالث – أن هذا الخبر كذب ، لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما ، والصدق غير مضاف إليهما بل إلى أحدهما – ألا ترى أنه إذا قال قائل : « جميع الناس سود » ، كان ذلك كذباً ، لما ذكرنا : أنه يفيد حصول السواد في الكل ، وإنه غير حاصل في الكل ، فالخبر المفيد حصوله في الكل يكون كذباً .

فإن قيل : أنتم إذا حددتم الخبر بما يدخله الصدق والكذب ، وحددتم الصدق والكذب بما هو الخبر عن الشيء على ما هو به ، والخبر عن الشيء على خلاف ما هو به ، فقد حددتم المجهول بالمجهول ، وإنه باطل ، لأن الغرض من التحديد

١/١١٥ هو التعريف – قلنا : مرادنا بذلك أنه إذا قيل للمتكلم / به « صدقت » أو[2] « كذبت » لا يخطئه أهل اللغة ، وهذا المعنى لا يتوقف على معرفة الصدق والكذب ، بل يرجع إلى ما تعارفه أهل اللغة من الصيغة .

---

(١) في الأصل : « هذان » .

(٢) هكذا في المعتمد ، ٢ : ٥٤٤ . وفي الأصل : « أم » . وقد يلي : « أو » .

هذا هو تقرير هذا القول — إلا أن لقائل أن يقول : أهل اللغة إنما سوغوا أن يقال للمتكلم به : صدقت أو كذبت ، بعد أن عرفوا معنى الصيغة وميزوها عما لا يصح أن يقال فيه ذلك ، فيجب أن يكون الحد بما ينبئ عن تلك الصفة .

وقال بعضهم : إن حقيقة الخبر هو الصدق دون الكذب ، لأنه مأخوذ من الخُبْر(١) وهو العلم الذى يتناول الشئ على ما هو به ، والإخبار هو الإعلام ، والخبير هو العالِم ، والكذب لا يقع به الإعلام ، وإنما يقع بالصدق — إلا أن هذا غير صحيح ، وهو خلاف عرف أهل اللغة ، فإنهم يصفون الكذب بأنه خبر ، كما يصفون الصدق به — يقولون : « أخبر صادقاً — وأخبر كاذباً — وهذا خبر صدق — وهذا خبر كذب » ولأن قول القائل : « زيد فى الدار » وهو ليس فيها خبر ، لأنه قسم من أقسام الكلام ، وأقسام الكلام محصورة فى الأمر والنهى والاستخبار والإخبار والتمنى — وليس هذا داخلاً فى الاستخبار والتمنى والأمر والنهى ، وكان خبراً ضرورة .

وقوله بأنه « مشتق من الخُبْر والإعلام » — قلنا : الجواب عنه من وجوه :

أحدها — أن استعمالهم إياه فيما لا يتحقق فيه العلم دليل على أنه غير مأخوذ منه .

والثانى — إن كان كذلك ، لكن معنى كونه إعلاماً ، كونه منبئاً عنه مفضياً إلى العلم بالخبر به . وقوله : « زيد فى الدار » ينبئ عن كونه فيها ، مقتضياً حصول العلم به ، وإن كان كذباً فى نفسه .

والثالث — إن لم يتحقق معنى الإعلام فى الكذب ، فلا يتحقق فيه معنى الخبر على قضية أصل اللغة ، لكن تعارف أهله وجعلوه حقيقة لهما جميعاً ،

---

(١) فى مختار الصحاح : خَبَرَ الأمر علمه وبابه نصر . والاسم الخُبْر بالضم وهو العلم بالشئ . والخَبير العالِم .

على مثال قول القائل : يقال أمر بالحركة من سفل إلى علو فى أصل اللغة ، ثم فى العرف جعل ذلك أمراً بالحركة من أية جهة كانت – فكذا هذا .

٢/١١٥ والصحيح / فى حد الخبر أنه : كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفياً كان أو إثباتاً[١] .

وإنما قلنا : « بنفسه » فإن الأمر يفيد وجوب الفعل وحسنه ، وليس بخبر ، لأنه لا يفيد ذلك بنفسه ، بل بواسطة استدعاء الفعل لا محالة ، ولا كذلك قول القائل : هذا الفعل واجب وحسن ، لأنه بنفسه وصريحه يفيد ذلك .

(د) – وأما أقسام الخبر :

فهو[٢] الصدق والكذب عند عامة العلماء .

وقال بعضهم[٣] : إن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقاً ، أن يعتقد فاعله أنه كذلك أو يظنه . والخبر المتناول للشيء ، على خلاف ما هو به – من شرط كونه كذباً أن يعتقد فاعله أو يظن أنه كذلك . ومتى لم يعتقد أنه على ما هو به ، أو على خلاف ما هو به ولم يظنه ، فهذا خبر ، ولا يوصف بأنه صدق ولا كذب .

وحجتهم – أن قائلاً لو قال : « زيد فى الدار » وهو فيها ، وهو يعتقد أنه خارج الدار ، يوصف فى العرف بأنه كاذب . ولو قال : « زيد فى الدار » وهو فيها ، وهو يعتقد أنه فيها ، يوصف بأنه صادق . ولو قال : « ليس زيد فى الدار » وهو فيها ، ويعتقد أنه فيها ، فهو يوصف بكونه كاذباً – فبان أن الخبر عن الشيء على ما هو به ، ليس بصدق على كل حال ، بل يشترط فى ذلك الظن أو الاعتقاد .

---

(١) وكذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٤ .

(٢) فى الأصل كذا : « وهو » .

(٣) الجاحظ – المعتمد ، ٢ : ٥٤٤ .

إلا أنا نقول بأن الخبر عن الشيء على ما هو به لا يكون إلا صدقاً فى نفسه ، والخبر عن الشيء على خلاف ما هو به لا يكون إلا كذباً فى نفسه . لأن كل من سمع خبراً ، ويعلم أن المخبَر به كما أخبر يقول : « صدق » . ولو علم أنه على خلافه يقول : « كذب » ، ولا يخطر بباله كونه معتقداً أو غير معتقد ، ولا يتفحص[1] عن حاله فى ذلك – دلّ عليه أنه لا يثبت بأحد اللفظين ، وينتفى[2] بالآخر . [و] لا يصح أن يقال : هذا خبر تناول مخبَراً كما هو تناوله[3] وليس بصدق . وكذا على القلب[4] .

والدليل على أن الاعتقاد والظن ليس بشرط أن يهودياً لو قال : « محمد ليس بنبى » لم يمتنع[5] أحد من وصفه بأنه كاذب ، وإن جاز أن يكون معتقداً خلاف ما قال أو ظانًّا له . ولو قال مسلم : « محمد رسول الله » لم يمتنع[6] أحد

---

(١) تَفحَّص بالغ فى الفحص . وفَحَصَ الشيءَ كشفه – المعجم الوسيط .

(٢) فى الأصل كذا : « وينفى » . وفى مختار الصحاح ملخصاً : « نفاه طرده وبابه رمى . يقال : نفاه فانتفى ونفى أيضاً يتعدى ويلزم فيقال : نافياً أى منتفياً . ويقال : هذا ينافى ذلك وهما يتنافيان . والنُّفاية بالضم ما نُفى من الشيء لرداءته .

(٣) كذا فى الأصل . قال فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٥ – ٥٤٦ : « فمتى سأل سائل عن رجل قال : « زيد فى الدار » وهو يظنه فيها ، ولم يكن فيها – هل هو كاذب ، وكلامه كذب أم لا؟ فإنا نقول : هو كاذب ، وكلامه كذب ، على معنى أن مخبَره على خلاف ما تناوله . ونوصّف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب ، لمعنى أنه لم يقصد به الإخبار عن الشيء لا على ما هو به . وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب ، وجب أن لا يطلق الوصف عليه بذلك وأن يقيّد . وكذلك القول فيمن أخبر بالشيء على ما هو به وهو يظن أنه كاذب ، أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق على هذا التقييد » .

(٤) لعل المراد : على الضد . وفى المعجم الوسيط : قلب الشيء جعل أعلاه أسفله أو يمينه شماله أو باطنه ظاهره .

(٥ – ٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٥ . وفى التمهيد ، ٣ : ١٢ : « يمتنع » . وفى الأصل : « يمنع » .

من وصفه بأنه صادق ، وإن جاز أن يكون معتقداً خلاف ما قال .

١/١١٦ وأما / ما ذكر من العرف — قلنا : معنى ذلك أنه ليس بصادق عن قصد ، وليس بكاذب عن قصد . أو لم يقصد الصدق وغيره[1] ولم يقصد الكذب به ، لا أن خبره صدق وكذب حقيقة ، كمن رأى طائراً فقال : « هو غراب » وقال آخر : « هو حمام » ولا يقال لأحدهما صادق أو كاذب ، لأنه أخطأ في ذلك ولم يقصد إليه .

فلو قال قائل : إن الخبر عن الشيء على ما هو به إذا ظن خلاف ذلك ، والخبر عن الشيء على خلاف ما هو به إذا اعتقد خلاف ذلك ، لا يوصف بأنه صادق ولا كاذب ، بهذا المعنى توسعاً ، فنحن لا نأبى ذلك — والله تعالى أعلم .

٩٥ — باب في : الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها ، والتي لا يعلم كلا الأمرين فيها [— في أخبار الآحاد][2] :

(أ) — أما التي يعلم صدقها — فوجوه :

منها — ما يعلم صدقها باضطرار ، كالخبر بأن السماء تعلو الأرض .

ومنها — ما يعلم صدقها باستدلال عقلي ، أو سمعي . مثال الأول : الخبر بحكمة الله تعالى . ومثال الثاني : الخبر بوجوب الصوم والصلاة ونحو ذلك .

ومنها — ما يعلم بأمر راجع إلى المخبر . نحو أن يكون المخبر ممن لا يجوز عليه الكذب وذلك ضربان :

أحدهما — لا يجوز عليه الكذب أصلاً .

والآخر — لا يجوز عليه الكذب فيما أخبر ، ويجوز في غيره .

---

(١) كذا الظاهر في الأصل : « وغيره » — راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٣٧١ . ولعل الصحيح : « به » كما يأتي في العبارة التالية .

(٢) سيذكر ذلك فيما يلي ص ٣٧٧ .

– أما الذى لا يجوز عليه الكذب أصلاً – [ف] نحو أن يكون المخبر حكيماً لا يجوز عليه الكذب ، لعلمه بقُبحه واستغنائه عنه ، وهو الله سبحانه . أو كان معصوماً عن الكذب كالنبى المؤيَّد بالمعجزة ، والأمة التى يشهد الله ورسوله لها بالعدالة .

– وأما الذى لا يجوز عليه الكذب فيما أخبر به – [ف] نحو أن يكون الخبر مما لا داعى له إلى الكذب . وإنما يعلم أنه لا داعى له إلى الكذب ، بأن يكون المخبرون كثرة[1] لا يتصور معها أن ينظمهم داع واحد إلى الكذب .

ومنها – ما يعلم صدقه من جهة السامع . نحو أن يخبر بحضرة من ادَّعى عليه العلم ولم ينكر عليه ، فإن ذلك يدل على صدقه من جهة الحكمة ومن جهة العادة : أما من جهة الحكمة ، فبأن يكون من ادَّعى عليه العلم بصدقه تيناً ، فإن الحكمة تقتضى الإنكار / عليه . وأما من جهة العادة فبأن يكون من ادَّعى عليه ٢/٢١٦
العلم بصدقه جماعة [كثيرة][2] لا يمسكها عن الإنكار رغبة ولا رهبة ، فإن العادة فى مثلها الإنكار على من يخبر بالكذب بحضرتهم .

(ب) – وأما التى يعلم كذبها فوجوه :

منها – ما يعلم كذبه باضطرار .

ومنها – ما يعلم كذبه باستدلال عقلى أو سمعى ، على مثال ما قلنا فى الصدق .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٧ . وفى التمهيد ، ٣ : ١٤ : « أن يكون فى المخبرين كثرة ... » . والكثرة ضد القِلّة (مختار الصحاح) . وفى الأصل عبارة غير مقروءة الكلمة الأولى منها ، والكلمة الثانية تشبه « كثيرة » . وقد عبر المؤلف عن هذا فيما يلى بقوله : « جماعة كثيرة » . وانظر فيما يلى ص ٣٧٩ (فى المخطوط ٢٢٨ / ١) .

(٢) « كثيرة » من نسخة من المعتمد ، ٢ : ٥٤٧ . وفى نسخة أخرى منه : « كثيرون » .

ومنها – ما يعلم كذبه بأمر راجع إلى الخبر ، وهو كيفية النقل بأن ينقل نقلاً خفيًّا ، وكان من حقه أن ينقل نقلاً ظاهراً ، وقد قويت دواعى الدين أو العادة أو كلاهما ، إلى نقله .

مثال الأول – الخبر عن أصول الشرائع .

ومثال الثانى – نحو أن وقعت واقعة فى الجامع يوم الجمعة ، فلم ينقلها إلا واحد أو اثنان ، فإنه يدل على كذبه ، لأن داعى العادة قد قوى بنقل مثل هذا .

[والثالث] – وأما ما اجتمع فيه كلاهما ، [فـ] كمعجزة النبى ﷺ ، فإنه قوى الداعى إلى نقله عادة وديناً . فأما داعى العادة فإنه أمر عجيب . وأما داعى الدين فلأنه أصل الدين .

وأما كون المخبر به ظاهراً ، فليس بموجب نقل الخبر . فإنه ليس شىء أظهر[(١)] من ارتفاع الشمس ، ولم تجر العادة بنقله . فأما أن[(٢)] لا ينقل الشىء نقل نظيره ، فليس بموجب كذب الخبر ، إلا إذا كانت [الدواعى][(٣)] قوية إلى نقله ، أما إذا لم تكن كذلك فلا يمتنع أن ينقل نظيره نقلاً ظاهراً ، ولا ينقل هو مثل ذلك .

مثال الأول – نقل جهر النبى عليه السلام [بـ] « بسم الله » : فإنه لو كان على حد جهره بالفاتحة لنقل ، كما نقل جهره بالفاتحة ، لأن الداعى إلى نقلهما واحد ، وحيث لم ينقل ، علم أن الأمر بخلافه .

---

(١) فى الأصل كذا : « يظهر » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٨ . وفى الأصل كذا : « وبأن » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٥٤٨ .

وأما الخبر الذى إذا فتش عنه أهل العلم فلم يظفروا به فى جملة الأخبار ، كان ذلك دليلاً على كذبه ، لأن الأخبار قد دُوِّنت وسُطِّرت ، فبعد ذلك رواية الأخبار [تكون](١) لما دُوّن وسُطِّر . فإذا لم يظفروا به ، كان ذلك دليل كذبه .

وأما إذا ورد الخبر الواحد فيما يعم به البلوى : فإن كان متضمناً للعلم ، فالكلام فيه قد تقدم . وإن كان غير متضمن للعلم ، فالكلام فيه سيأتى من بعد .

(جـ) – وأما التى لا يعلم صدقها ولا كذبها – فهى أخبار الآحاد المروية عن / النبى عليه السلام ، وإنها لا تخلو : إما إن وردت متضمنة للعمل أو العلم . ١/١١٧

فإن وردت متضمنة للعمل : فإن لم يتكامل فيها الشروط(٢) التى معها يجب العمل بها(٣) ، لا يجب العمل بها(٤) . وإن تكاملت الشروط التى معها يجب العمل [بها ، يجب العمل بها] ، سواء ورد [الخبر] موافقاً لمقتضى العقل كخبر المعاملات ، أو ورد موافقاً لمقتضى السمع كخبر الشرائع والشهادات(٥) .

أما إذا ورد متضمناً للعلم : فإن ورد موافقاً لمقتضى العقل : [يجوز أن يكون النبى ﷺ قاله . وإن ورد غير موافق لمقتضى العقل](٦) : [فـ] إن أمكن تأويله من غير تعسف ، يجوز(٧) أن يكون النبى عليه السلام قد قال(٨) ذلك .

---

(١) راجع : المعتمد ، ٢ : ٥٤٩ ففيه : « هى رواية لما دوّن » .

(٢) فى الأصل : « الشرط » . انظر العبارة التالية . والمعتمد ، ٢ : ٥٤٩ .

(٣ – ٤) فى الأصل : « به » – انظر المعتمد ، ٢ : ٥٤٩ .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٥٤٩ : « .. وإما أن يجب العمل بها إما عقلاً ، كأخبار المعاملات . وإما أن يجب سمعاً كأخبار الشريعة وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلاً » .

(٦) من المعتمد . وظاهر أنها سقطت من الناسخ – انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٤٩ .

(٧) فى الأصل كذا : « نحو » . وكذا فى إحدى نسخ المعتمد ، جـ ٢ الهامش ٦ ، ص ٥٤٩ منه . وفى متنه : «يجوز» وانظر العبارة التالية .

(٨) فى الأصل تشبه : « قاله ذلك » .

وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف شديد ، لم يجز أن يكون النبي عليه السلام قد قاله على ذلك الحد [وإنما][1] يجوز أن يكون النبي عليه السلام قد قال ذلك بزيادة أو نقصان أو حكاية عن غيره .

والحاصل أن جملة أخبار الآحاد المروية عن النبي عليه السلام : لا يجوز أن تكون كلها كذباً ، لأن العادة تمنع ، في الأخبار الكثيرة ، من[2] الكذب من رواتها ، مع كثرتهم واختلافهم . ولا يجوز أن تكون كلها صدقاً أيضاً ، لما رُوى عن النبي عليه السلام أنه قال : « سيُكذب عليَّ من بعدى » ، ولأن السلف كانوا[3] ينكرون كثرة الرواية ، حتى رُوى عن شعبة[4] أنه قال : « ثلث الأخبار كذب » ، ولأن كثيراً من الأخبار وردت متضمنة للجبر[5] والتشبيه[6] ،

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٥٥٠ .

(٢) تشبه أن تكون « عن » . والغالب أنها « من » . وفي المعجم الوسيط : منعه من حقه ومنع حقه منه حرمه إياه .

(٣) في الأصل : « كان » .

(٤) لعله شعبة بن الحجاج بن الورد . واسطى الأصل بصرى الدار . من تابعي التابعين وأعلام المحدثين وكبار المحققين . قدم بغداد مرتين . وتوفى بالبصرة سنة ١٦٠ هـ وهو ابن خمس وسبعين سنة أو سبع وسبعين (ابن خلكان ، ٢ : ٤٦٩ — ٤٧٠) .

(٥ — ٦) في الأصل كذا : « للحبر » دون نقط .

والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمّى ذلك كسباً فليس بجبرى .

وأما التشبيه فبعض من ذهب إليه من الغالين قال : معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جسمانية ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن . وهم فرق .

=

ولا يمكن تأويله إلا بتعسف شديد ، [و] لا يتعذر مثل ذلك فى كل كلام متناقض[1] . ولأنه لا يمتنع أن يكون من رواه من المتأخرين قد تعمد فيه الكذب . ولا يمتنع أيضاً أن يثبت أن الصحابة رضى الله عنهم [الذين] رووا أن يدخلهم الغلط والسهو . وحكى النبى ﷺ عن غيره فظن الراوى أنه قال بنفسه . أو خرج على سبب بغير فائدته . وكذلك كان النبى عليه السلام إذا دخل عليه داخل وهو فى الحديث يبتدىء ، لأن فائدة الحديث تتغير بحسب أوله . ولما قلناه . قالت عائشة رضى الله عنها فيما رُوى عن النبى ﷺ أنه قال : « التاجر فاجر وولد الزنا » [إنما عنى النبى ﷺ : تاجراً دلّس » وولد زنا سبّ أمه][2] . وقالت عائشة رضى الله عنها فيما رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال : « الشؤم[3] فى الثلاث / : الزوجة والدار والفرس – وقيل : فى الدابة » إنما قال ذلك حكاية عن غيره » فظن[4] الراوى أنه قال بنفسه . ولهذا أنكرت عائشة رضى الله عنها ما يُروى عنه عليه السلام أنه قال : « إن الميت ليُعذّب ببكاء أهله عليه » . ٢/١١٧

فثبت أنه لا يجوز أن تكون كلها صدقاً ولا كذباً .

هذا الذى ذكرنا فى أخبار الآحاد .

وأما الخبر المتواتر – فموجب للعلم على ما نذكر – والله أعلم .

= (وراجع فى ذلك : الشهرستانى ، الملل والنحل ، طبعة الحلبى ، ١ : ٨٥ و ١٠٣ وما بعد كل . وعبد القاهر البغدادى ، الفرق بين الفرق) .

وفى تعريفات الجرجانى : الجبرية هو من الجبر . وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى . والجبرية اثنان : متوسطة تثبت للعبد كسباً فى الفعل كالأشعرية ، وخالصة لا تثبت كالجهمية . والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات .

(١) انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٥٠ .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٥٥١ .

(٣) الشؤم الشر – المعجم الوسيط .

(٤) كذا قرأناها لأنها غير واضحة تماماً .

٩٦ - باب فى : وقوع العلم بالتواتر . وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر :

اعلم أن خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الأمة يجب أن يكون موجباً للعلم . لأن حكمة الله تعالى تقتضى صدقه فى خبره ، وصدق خبر من ظهرت المعجزة على يديه ، وصدق من شهد له بالعدالة .

(أ) - واختلفوا فى وقوع العلم بالتواتر :

حُكى عن قوم - أنهم منعوا من وقوع العلم إلا بالحواس الخمس ، دون الإخبار .

وهذا باطل . لأنا نجد أنفسنا معتقدة وجود مصر وخراسان ساكنة ، [وما] إليها[1] ، لتواتر الخبر عليها[2] ، وجرى ذلك مجرى وقوع العلم بالمشاهدة . ومن منع من ذلك فقد دفع ما يجده[3] من نفسه ، فلا وجه لمكالمته .

فإن قيل : العلم يقع بتكرار الخبر على السمع - فوجب[4] أن يقع بأول المرة ، كما فى المدركات - قلنا : من قال إن العلم الواقع بالمتواتر مكتسب ، شرط التواتر فى كونه سبباً . ومن قال : إنه ضرورى - قال : إن الله تعالى أجرى إيقاع العلم عند التواتر . على أن ما ذكروه يجرى مجرى الشبهة ، والعلم الحاصل قطعاً لا ينتفى بالشبهة ، كالعلم الحاصل بالمشاهدة .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥١ : « إلى غير ذلك » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥١ : « علينا بها » . وفى نسخة منه : « عليها » (الهامش ٧ منه) .

(٣) فى الأصل كذا : « ما يحده » بالحاء لا بالجيم . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٥٢ : « ما نجده » .

(٤) فى الأصل : « لوجب » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٥٢ : « وليس لهم أن يقولوا : لو وقع العلم بالأخبار المتواترة ، لوقع عند الخبر الأول والثانى » .

(ب) – ثم اختلفوا فى صفة العلم الحاصل بالتواتر :

فذهب بعضهم إلى أن العلم الواقع به مكتسب .

وقال بعضهم : هو ضرورى .

وموضع الاستقصاء فيه أصول الكلام ، إلا أنا نذكر هنا طرفاً منه .

– أما من قال إنه مكتسب – فحجته فى ذلك أن العلم المكتسب ما يحصل بالاستدلال ، والاستدلال ترتيب علوم يتوصل به إلى العلم الآخر ، وما يتوقف حصوله على ترتيب علوم ، كان مستدلاً / عليه لا محالة ، والعلم الحاصل بالتواتر ١/١١٨ هذا سبيله .

وإنما قلنا : إن الاستدلال ترتيب علوم ، لأن الاستدلال هو ما يتوصل به إلى العلم بالمدلول ، وما وقف حصوله على علوم مرتبة ، كان طريق معرفته ترتيب تلك العلوم .

وإنما قلنا : إن العلم الحاصل بالتواتر هذا سبيله ، لأنا إنما نعلم ما أُخبرنا به إذا كنا نعلم أن المخبِر لم يخبر عن رأى ، وإنما أخبر عما لا لُبس فيه[(١)] ، فإنه لا داعى له إلى الكذب ، لأنا إذا علمنا أنه لا داعى له إلى الكذب ، علمنا أنه لا يتعمد الكذب . وإذا علمنا أنه لا لُبس فيه ، لا يقع منه الكذب من غير عمد ، وإذا زال توهم الكذب ، علم كونه صدقاً ، لأن الخبر إما أن يكون صدقاً أو كذباً . وإذا اختل شرط من هذه الشروط لم يحصل العلم ، فعلم أنه مكتسب .

– وأما من قال بأنه ضرورى – قال : ١ – بأن الواحد منا يعلم وجود الصين ، وإن لم يعلم أن من أخبره بذلك جماعة كثيرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم ، وأنه لا داعى لهم إلى الكذب . فلو كان مكتسباً لتوقف حصوله على ذلك .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٢ ، وفيما يلى . وفى الأصل كذا : « عما ليس فيه » . واللُبْسُ الشبهة وعدم الوضوح – يقال : فى أمره لُبْسٌ (المعجم الوسيط) .

٢ – وأيضاً – قالوا : إن العلم الحاصل بالبلدان لا ينتفى بالشك والشبهة – وهذا هو أمارة كون العلم ضرورياً .

٣ – وأيضاً – إن العلم الحاصل بالبلدان حاصل لمن ليس من أهل النظر والاستدلال ، نحو العوام والمراهقين . فلو كان نظرياً ، لتوقف على النظر .

٤ – وأيضاً – فإن من قال بأنه ضرورى يعتقد الاستغناء عن النظر ، وذلك بصرفه عن النظر ، ويوجب انعدام النظر . وفى ذلك استحالة كونهم عالمين بالبلدان ، والمعلوم بخلافه ، فإن الكل مشتركون فى ذلك .

والجواب :

أما الأول – قلنا : الاستدلال ليس إلا ترتيب علوم بأحوال المخبَرين . ومن علم وجود الصين ، علم أن من أخبره بذلك لا داعى له إلى الكذب ، وإن لم يعرف أعيانهم ، وعلم أنهم أخبروا عما لا لُبس فيه ، فلذلك علم به .

وأما الثانى – قلنا : من العلوم المكتسبة ما لاينتفى بالشك والشبهة .

٢/١١٨ وأما الثالث – قلنا : لا يمتنع أن يجد[1] هؤلاء / من نفوسهم ترتيب علوم يحصل به علم آخر ، وإذا جاز ذلك ، جاز أن يكونوا عالمين بها بناء على ذلك .

وأما الرابع – قلنا : الاستدلال ما هو إلا ترتيب علوم بأحوال المخبَرين على ما مرَّ . ومن سمع الخبر عن البلدان ، علم أنه لا داعى لهم إلى الكذب ، وعلم [أنهم] كثرة[2] يمتنع اتفاق الكذب منهم ، وعلم أنهم أخبروا عما لا لُبس فيما أخبروا عنه ، من غير استئناف نظر ، فبذلك[3] حصل العلم بها .

هذا هو وجه الدلالة فى الجانبين .

---

(١) فى الأصل كذا : « يجد » دون نقط .

(٢) فى الأصل كذا : « كثره » دون نقط .

(٣) فى الأصل كذا : « فذلك » . والظاهر أن العبارة كلها كذلك .

ونحن نقول : هذه العلوم تشبه[1] سائر العلوم الضرورية فى أنه لا يحتاج كل أحد فيه إلى كثير تأمل واستئناف نظر ، ولو شكك فيه نفسه لا يتشكك ، ولا يمكنه دفعه عن نفسه ، [و] لو سماه البعض بأنه « ضرورى » فله ذلك . ويشبه العلوم الاستدلالية فى أنّا لو أزلنا عن أنفسنا هذه المقدمات ، وهى أن لا داعى إلى المخبِرين إلى الكذب لكثرتهم ، ولا لُبس فى المخبَر عنه ، وغير ذلك ، لا يحصل لنا العلم بالخبر ، وكان حصوله بسبب ودليل . ولو سماه البعض بأنه « استدلالى » فله ذلك – فهذا اختلاف فى العبارات ، ولا مشاحة فى العبارات – والله أعلم .

٩٧ – باب فى : ما أُلحق بالمتواتر من الأخبار :

١ – منها :

إذا أخبر الواحد بحضرة جماعة لا يتعمد مثلها الكذب ، وادعى مشاهدتها لذلك ، وليس لها صارف يصرفها عن تكذيبه ، من دين أو رغبة أو رهبة ، فتسكت عن تكذيبه – فإن ذلك يدل على صدقه ، لأن استشهاده بها طلب لإخبارها بمثل ما أخبر ، أو طلب لسكوتها عن تكذيبه ، فسكوتها عن تكذيبه ، كالخبر بصدقه . وكما لا يجوز أن تخبر بصدقه مع علمها بأنه كاذب ؛ لا يجوز أن تسكت عن تكذيبه مع علمها أنه كاذب . ولأن النفوس محمولة على تكذيب الكذاب سيما إذا استشهدها به ، فإن كفّت وامتنعت ، وجدت فى نفسها ضرراً وأذى ، فلا بد من وجود التكذيب إذا لم يكن فى مقابلته صارف ، إما من الكل أو من / البعض . وأما إذا دعاها ، بدين أو رغبة ، فإن الجماعة العظيمة ١/١١٩
لا يتساوون فى إيثارها على الخبر الكذب . وأما رهبة السلطان ، فإنها إن منعت فى الحال ، فإنها لا تمنع فى المستقبل . وأيضاً لا تمنع من إظهاره لإخوانه وأصدقائه ، فلا يلبث القول أن يشيع ويظهر . وكذلك لا يطمع السلطان فى أهل بغداد

---

(١) فى الأصل : « تشبيه » .

أن تستمر[١] بهم الحال بتركه تكذيب من أخبر أن بين بصرة وبغداد بلدة أعظم منها[٢] .

٢ – ومنها :

– إذا أخبر بحضرة النبي ﷺ : وادعى مشاهدته لذلك ، فسكت النبي عليه السلام عن تكذيبه ، فإن ذلك يدل على صدقه . لأن سكوته عن تكذيبه يوهم صدقه ، ولا يجوز ذلك ، مع علمه أنه كاذب . لأن فى ذلك إيهام الباطل ، ولأن فيه ترك ما وجب عليه فعله من إنكار المنكر ، فلا يجوز ذلك .

– وأما من لم يدع مشاهدته لذلك ، فلا يخلو : إما إن عُلم من شرعه خلاف ذلك ، أو لم يعلم :

* فإن لم يعلم من شرعه خلاف ذلك ، فإن ذلك[٣] يدل على صدقه ، لما ذكرنا من المعنيين .

* وإن عُلم من شرعه خلاف ذلك – [فـ] لا يخلو : إما إن كان مما يجوز أن يتغير ، أو لا يجوز .

فإن كان مما يجوز أن يتغير وسكت عن تكذيبه ، فإن ذلك يدل على أنه قد تغير ، لأن سكوته عن تكذيبه يوهم تغيره ، فلا يجوز ذلك ، مع أنه لم يتغير . لأن فيه إيهام الباطل . ولما فيه من ترك إنكار المنكر .

وإن كان مما لا يجوز أن يتغير :

فإن علم أن إنكاره لا يؤثر : [فـ] لا يجب عليه الإنكار . لأنه ليس فى ذلك

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٤ : « أن يشتهر » وفى نسخه أخرى منه : « يسمو » (الهامش ٥ من الصفحة نفسها) .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٤ : « منهما » .

(٢) أى سكوته – انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٥٤ .

إيهام الباطل . لأنه مما لا يجوز أن يتغير ، ولا ترك[1] ما وجب عليه فعله من إنكار المنكر ، لأن إنكاره لا يؤثر فيه – ألا ترى أنه لا يجب عليه ولا على غيره مواصلة[2] الإنكار على اليهود والنصارى عما يتعاطون ، بخلاف دين الإسلام ، لأنه لا يؤثر .

وإن علم أن إنكاره يؤثر فيه : يجب عليه الإنكار ، كإنكاره بعض المعاصى على أمته ، لأنه لا بد أن يؤثر إنكاره [على من][3] اعتقد نبوته .

– وإن كان من أمور الدنيا ، فسكت عن تكذيبه ، فإن ذلك يدل : إما على أنه عالم بصدقه ، أو غير / عالم بصدقه ولا بكذبه ، فإنه لو كان عالماً بكذبه يجب ٢/١١٩
عليه الإنكار ، لما مرَّ .

٣ – ومنها :

إذا أخبر الواحد خبراً ، وأجمعت الأمة على العمل بموجبه ، وحكمت بصحته – فإنه يدل على أن النبى عليه السلام قال ذلك ، لأنه لا يجوز أن تجمع الأمة على الخطأ .

وأما إن عمل بموجبه ، ولم يحكم بصحته :

ذهب جماعة من المتكلمين : أنه يقطع على أن النبى عليه السلام قد قال ذلك – وهو قول الشيخ أبى الحسن الكرخى[4] رحمه الله .

وقال غيرهم : إنه لا يقطع على ذلك .

---

(١) قد تقرأ : « ولا يترك » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٥ : « مواصلة » . وفى الأصل كذا : « موصله » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٥٥٥ ففيه : « لأنه لا بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوته تأثير » . وفى الأصل : « إنكاره لما اعتقد » .

(٤) راجع فيما تقدم ترجمته فى الهامش ٢ ص ٧٣ .

وقالوا بأن الأمة بأجمعها اعتقدت وجوب العمل بخبر الواحد ، فلا يمتنع أن يروى لهم خبر كامل ، فيه شرائط العمل ، فعمل به[١] ، لأن العمل تابع للاعتقاد – ألا ترى أنها لما اعتقدت وجوب العمل بالاجتهاد ، جاز أن يعمل على موجب الاجتهاد .

فإن قيل : لما اجتمعت على وجوب الاجتهاد ، قطعنا على الاجتهاد – فكذلك إذا أجمعت على موجب الخبر ، يجب أن يقطع عليه – قلنا : إن أردتم بهذا أن الأمارة قبل الإجماع مقطوع على حكمها ، فهذا باطل ، لأنه حينئذ تصير الأمارة دلالة ، والأمارة لا تكون دلالة . وإن أردتم به أن الأمارة ، بعد الإجماع ، مقطوع على تعلق الحكم بها ، فهذا ما ليس [له][٢] معنى سوى أن حكم الأمارة ثابت مقطوع به لا يجوز خلافه – وهكذا نقول فيما إذا أجمعوا على موجب الخبر : صار حكم الخبر مقطوعاً به لا يجوز خلافه[٣] .

وأما من قال : يقطع على ثبوته[٤] ، وعلى أن النبى عليه السلام قد قال ذلك – [فـ] احتجوا بأن العادة من الاجتهاد أنها لا تجتمع على خبر إلا وقد قامت الحجة به ، وما لم تقم الحجة به ما أجمعوا على موجبه – ألا ترى أن خبر عائشة رضى الله عنها عن النبى عليه السلام « أنه كان يطيب لإحرامه قبل أن يحرم[٥] » – لما لم تقم

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٥ : « فتعمل به » .

(٢) هنا الكلمة غير واضحة ، وقد تكون « لذلك » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٥٦ : « فليس لذلك معنى .. » .

(٣) الهاء غير واضحة فى الأصل .

(٤) انظر فيما يلى الهامش ٢ ص ٣٨٧ .

(٥) فى بلوغ المرام ، رقم ٥٩٤ ، ص ١٠٤ : « وعن عائشة رضى الله عنها قالت : كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم ، ولحله قبل أن يطوف بالبيت » متفق عليه . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٥٥٦ .

الحجة به ، [وخبر][1] بَرْوَع بنت وَاشق الأشجعية لما لم تقم الحجة به ، ما أجمعوا على موجبه ، بل قبله ابن مسعود ، وردّه علىٌّ رضى الله عنهما[2] . والأخبار الواردة فى الصلوات والزكوات لما قامت الحجة بها أجمعت على موجبها . وهنا لما أجمعت على موجب الخبر علم أن الحجة قامت على أن النبى عليه السلام قد قال ذلك - والجواب : لا نسلم أن العادة مستمرة / بأن الخبر إذا ١/١٢٠
لم يقم به الحجة لا يجمع على موجبه ، وإنما يجمع إذا قامت الحجة - ألا ترى أن كثيراً من الأخبار أجمعت على موجبها وإن لم تقم بها الحجة ، نحو خبر عبد الرحمن فى أخذ الجزية من اليهود والمجوس[3] ، ونحو خبر حَمَل بن مالك فى الجنين[4] ،

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٦ : « وحديث » . وانظر فيه الهامش ٩ من الصفحة نفسها . وبَرْوَع بنت واشق الأشجعية مات عنها زوجها هلال بن مُرة الأشجعى ولم يفرض لها صداقاً ، فقضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نسائها . روى حديثها أبو سنان معقل ابن سنان وجراح الأشجعيان وناس من أشجع ، وشهدوا بذلك عند ابن مسعود - رواه عنهم ابن عقبة بن مسعود (ابن عبد البر ، الاستيعاب) . وانظر فيما بعد ص ٤٢٠ و٥٩٦ و٧٠٠ .

(٢) قال فى بلوغ المرام ، رقم ٨٨١ ، ص ١٥٩ - ١٦٠ : « وعن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه : أنه سُئل عن رجل تزوج امرأة ، ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات ؟ فقال ابن مسعود : لها مثل صداق نسائها ، لا وَكْسَ ولا شَطَطَ ، وعليها العدّة ، ولها الميراث . فقام مَعْقِل بن سِنان الأشجعى فقال : قضى رسول الله ﷺ فى بَرْوَع بنت واشق - امرأةٍ منا - مثل ما قضيت ، ففرح بها ابن مسعود - رواه أحمد والأربعة وصححه الترمذى وحسنه جماعة » . وانظر : الصنعانى ، سبل السلام ، ٣ رقم ٩٧٠ ، ص ١٠٤٤ وما بعدها . وفيه أنه رُوى عن علىٍّ رضى الله عنه أنه ردّه . والتمهيد ، ٣ : ٦٢ .

(٣) انظر فيما يلى ص ٤٦٥ . وفى بلوغ المرام ، رقم ١١٢٢ ، ص ٢٠٤ : « عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أن النبى ﷺ أخذها ، يعنى الجزية ، من مجوس هَجَر - رواه البخارى . وله طريق فى الموطأ فيها انقطاع . وانظر : الصنعانى ، سبل السلام ، ٤ رقم ١٢٢٤ ، ص ١٣٧٢ وما بعدها .

(٤) فى بلوغ المرام ، رقم ٩٩٩ ، ص ١٨٠ - ١٨١ : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : « اقتتلت امرأتان من هُذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما فى بطنها ، =

ونحو قوله عليه السلام : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها (الحديث) »[١] .

فإن قيل : إن هذه الأخبار قد قامت الحجة بها ، بأن ذهب ذلك على الصحابة رضى الله عنهم . فإذا روى الراوى يذكر ذلك عن النبى عليه السلام — قلنا : هذا باطل ، لأنه لا دليل عليه ، وكيف يستمر هذا ، وأنهم أجمعوا على موجب هذه الأخبار عند سماعها من غير تجدد سبب آخر . ولأنهم لو كانوا أجمعوا على موجب هذه الأخبار وقيام[٢] الحجة بها ، لما جاز أن يستدل بإجماعهم على العمل بموجب هذه الأخبار ، على وجوب العمل بأخبار الآحاد ، لأنه إنما يعرف وجوب العمل بأخبار الآحاد ، استدلالاً بإجماعهم على العمل ، بموجب هذه الأخبار — لما نذكره .

= فاختصموا إلى رسول الله ﷺ ، فقضى رسول الله ﷺ أن دِيَة جنينها غُرَّةٌ : عبدٌ أو وليدةٌ ، وقضى بدية المرأة على عاقلتها وورَّثها وَلَدَها ومَن معهم . فقال حَمَلُ بن النابغة الهُذَلى : يا رسول الله ، كيف يَغْرَمُ من لا شرب ولا أكل ولا نطق ولا استهلَّ فمثل ذلك يُطلُّ . فقال رسول الله ﷺ : إنما هذا من إخوان الكُهَّان » من أجل سجعه الذى سجع — متفق عليه .

وأخرجه أبو داود والنسائى من حديث ابن عباس : أن عمر سأل من شهد قضاء رسول الله ﷺ فى الجنين ، قال : فقام حَمَل بن النابغة فقال : « كنت بين امرأتين فضربت إحداهما الأخرى ... » فذكره مختصراً . وصححه ابن حبان والحاكم .

وانظر : الصنعانى ، سبل السلام ، ٣ : رقم ١٠٩٤ — ١٠٩٥ ، ص ١١٩٤ وما بعدها .

(١) فى بلوغ المرام ، رقم ٨٤١ ص ١٥٢ : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال : « لا يُجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها » متفق عليه . وانظر : الصنعانى ، سبل السلام ، ٣ : رقم ٩٢٩ ص ٩٩٨ .

(٢) فى الأصل كذا : « اقدام » .

وأما إذا ورد خبر الواحد وعمل به أكثر أهل العصر وعابوا على من لم يعمل به ، كعيبهم على ابن عباس فى ترك العمل بحديث أبى سعيد الخدرى[١] :

قال بعضهم : يُقطع على أن النبى عليه السلام قال ذلك .

والصحيح أنه لا يقطع ، لأن قول بعض أهل العصر لا يكون إجماعاً ، فلا يكون حجة .

وكذلك إذا عمل به البعض وتأوله الباقون ، فإنه لا يقطع عليه[٢] ، لأنهم ما أجمعوا على أن النبى عليه السلام قد قال ذلك ، وإنما أجمعوا على ترك الرد . وذلك يرجع إلى تجويز أن النبى عليه السلام قال ذلك ، لأن الخبر إذا جاز أن يكون النبى عليه السلام قد قاله ، يجب على الأمة العمل به أو تأويله ، ولا يجوز رده – والله أعلم .

٩٨ – باب فى : بيان شرط وقوع العلم بالتواتر :

اعلم أن من شرط وقوع العلم بالتواتر :

– أن يكون للمخبرين كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم أو التواطؤ عليه .

– وأن يكونوا مخبرين عما علموه بالضرورة عن مشاهدة .

---

(١) « فى تحريم بيع درهم بدرهمين نقداً » المعتمد ، ٢ : ٥٥٨ . وانظر : بلوغ المرام ، رقم ٦٩٥ وما بعده ص ١٢٥ . وانظر فيما يلى ص ٤١٧ – ٤١٨ .

(٢) فى المعجم الوسيط : قطع برأيه بتَّ فيه . وقطع فلاناً بالحجة غلبه وأسكته فلم يُجب . وقطع فلاناً عن حق فلان منعه منه . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٥٧ : « ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم » وص ٥٥٨ : « فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبر واحد ، وتأوله الباقون ، فلا يجب القطع به ... » .

وإنما شرطنا [الأول] : ذلك لأنه لو جاز أن يشترك الكل فى الكذب ، اتفاقاً أو تواطؤاً أو مراسلة[١] / لم نأمن أن يكونوا كاذبين . ٢/١٢٠

وإنما شرطنا الثانى – لأنه لو جاز[٢] أن يكونوا قد أُلبس عليهم ما أخبروا عنه ، فظنوا أنهم محقون ولم يكونوا محقين ، فلا نثق بصحة قولهم – دل عليه أن المسلمين بأجمعهم أخبروا اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولم يحصل لهم العلم . ولو أخبر بعضهم عن مشاهدة يحصل لهم العلم ، ولا فرق إلا فيما ذكرناه[٣] .

وإنما قلنا : إن ما كان فيه هذه الشرائط يوجب العلم ، لأن خبر المخبرين لو كان كذباً لا يخلو : إما إن اعتقدوا ذلك وتعمدوا كذبه ، أو لم يتعمدوا ذلك ، ولكن ظنوا أنه صدق وهو على خلاف ذلك .

والآخِر لا يتأتى فيما إذا كان المخبَر به معلوماً باضطرار لا لُبس فيه ولا اشتباه .

وأما إذا تعمدوا الكذب ، [فـ] لا يخلو : إما إن تعمدوا ذلك لداع أو لغير داع . والآخِر باطل لأن العاقل المخبر ، لا سيما الجماعة العظيمة ، لا يفعل فعلاً إلا لداع . وإن تعمدوا ذلك لداع [فـ] لا يخلو : إما أن يرجع الداعى إلى نفس الخبر أو إلى غيره . أما الذى يرجع إلى الخبر فهو كونه كذباً ، وكونه كذباً ليس بداع ، بل هو صارف ، بخلاف الصدق فإنه داع . وأما الراجع إلى غيره [فـ] لا يخلو : إما إن كان ديناً أو دنيا من رغبة أو رهبة . فلا يخلو : إما إن تعمدوا ذلك لداع واحد ، أو بعضهم لداع وبعضهم لآخر :

أما الدِّين المؤدِّى إلى الخبر عن النبى عليه السلام أو على خلاف ما هو به وعلموه ، فهو ظاهر الفساد ، ولا يشترك الخلق الكثير فى إثبات ما هو ظاهر

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٨ : « بتواطىء أو تراسل » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٥٥٨ : « ولو جوَّزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ... » .

(٣) كذا أيضاً فى المعتمد ، ٢ : ٥٦٣ .

الفساد على ما فى قلوبهم من عيب الكذب والنفرة عنه ، ولا فرق بين ما إذا دخلت عليه شبهة أو لم تدخل ، لأن الجماعات العظيمة لا يتساوون فى ترجيح الشبهة على ما ظهر فى عقولهم من استقباح الكذب ، كما لا يتساوون فى مأكل واحد وسلوك طريق واحد .

وأما الرغبة واعتقاد المنفعة – فقد يكون رجاء عوض عن الكذب أو غير ذلك ، ولا يشترك الخلق العظيم فى إيثار هذا الداعى على تجنب الكذب ، لأنهم لا يتساوون فى الافتقار إلى ما وقعت الرغبة / به ، فإن كثيراً منهم لا يحتاجون ، ١/١٢١
وكثيراً منهم يحتاجون و لايؤثرون ، وكثيراً منهم يحتاجون ويؤثرون ، فلا يتصور اشتراكهم فى إيثار هذا الداعى على الصدق .

وأما الرهبة – فإنها لا تجمع الجمع العظيم على الكذب لوجوه : أحدها – أنهم مع كثرتهم لا يجتمعون على إيثار الكذب على ذلك . وثانيها – أن الرهبة لا تمنعهم عن التحدث بحقيقة الأمر بين الأصدقاء والخاصة ، فلا يلبث القول أن يشيع ويظهر . وثالثها – أن الجمع العظيم لا يحيط بهم أخذ السلطان ، فلا يتصور أن يصير كل واحد منهم مضطراً إلى الكذب . ورابعها – أن السلطان لو دعاهم إلى الكذب بالرهبة لظهرت الزِّمِيَّة[1] . وحيث لم تظهر علمنا أنه لا رهبة . إلا أن هذا الوجه ضعيف ، لأنه لا يمتنع أنه كما دعاهم إلى الكذب بالرهبة ، دعاهم إلى كتمان الرهبة بالرهبة . وكذلك لا يتصور اشتراكهم فى الكذب وفى قوة الداعى وإيثاره على الصدق .

---

(١) كذا فى الأصل : « الرمية » . وفى مختار الصحاح : الرَّمِيَّة الصيد يُرمى – يقال : بئس الرَّمِيَّة الأرنب أى بئس الشيءُ مما يُرْمَى الأرنب . وفى الحديث : « لو أن أحدهم دُعى إلى مِرْماتين لأجاب ، وهو لا يجيب إلى الصلاة » . قيل : المرماة هنا الظِّلف . وفى المعجم الوسيط : الرَّمِيَّة الصيد الذى ترميه (للمذكر والمؤنث) . ويقال : هو صاحب رَمِيَّة أى يزيد فى الحديث . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٥٦٠ .

فثبت بما ذكرنا أنه لا يشترط فى وقوع العلم بالتواتر ، أن يكون المخبرون كلهم مؤمنين أو بعضهم مؤمنين ، لأن خبر المخبرين إنما يوجب العلم ، لأنه لا داعى لهم إلى الكذب ، ولا لُبس فيما أخبروا عنه ، ومجموع هذين الشرطين يمكن حصوله فى الكفار ، ولأن أهل بلاد الكفر يعرفون بتواتر أهل مقالاتهم[١] فى طلبهم ، ويعرفون أحوال البلدان كما نعرفه نحن[٢] ، فلا معنى لاشتراط الإيمان .

فإن قيل : يلزم هذا صدق النصارى فى نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم فى قتله – قلنا : أما التثليث فلم ينقلوه عن عيس عليه السلام بنص صريح لا يحتمل التأويل ، لكنهم توهموا ذلك بألفاظ موهمة اتفقوا على معناها ، كما فهم المُشبِّهة[٣] من آيات وأخبار لم يفهموا معناها ، والتواتر ينبغى أن يصدر عن محسوس ، كما ذكرنا . وأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدَّقوا فى أنهم شاهدوا شخصاً مقتولاً يشبه عيسى عليه السلام ، كما قال الله تعالى : ﴿ ولكنْ شُبِّهَ لهُم ﴾[٤] .

٢/١٢١ فإن قيل : لا يجوز التشبيه / فى المحسوس ، ولو جوزنا ذلك لشك كل واحد منا فى زوجته وولده إذا رآهما ، فلعله شبه لهم – قلنا : يجوز ذلك فى زمان خرق العادة ، وهو زمان النبوة ، لإثبات صدق النبى عليه السلام ، وذلك لا يورث الشك فى غير ذلك الزمان ، إذ لا خلاف فى قدرة الله تعالى على قلب العصا حية ،

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٦٥ : « ... أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثلما نعلمه نحن » .

(٢) « كما نعرفه نحن » وردت فى الهامش تصحيحاً أو شرحاً . وفى المتن : « كما يعرفون ؟ » .

(٣) فى تعريفات الجرجانى : « المُشبِّهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات » . وانظر فى أصنافهم : عبد القاهر (٤٠٩ هـ) ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٥ وما بعدها (طبعة مكتبة دار التراث بمصر) . والشهرستانى ، الملل والنحل ، ١ : ١٠٣ وما بعدها (طبعة الحلبى ١٣٨١ هـ – ١٩٦١ م) . وراجع فيما تقدم الهامش ٥ – ٦ ص ٣٧٦ – ٣٧٧ .

(٤) سورة النساء : ١٥٧ – ﴿ وقَوْلِهم إنَّا قَتلْنَا المسيحَ بنَ مريمَ رسولَ اللهِ وما قَتَلُوه وما صَلَبُوه ولكنْ شُبِّهَ لهُم ... ﴾ .

وقد فعله لتصديق موسى عليه السلام ، ونحن لا نشك فى ذلك فى زماننا ، ولا نخاف من أخذ العصا ثقة بالعادات – كذا هذا .

. . .

ولا يشترط فى التواتر عدد معين . وبعضهم قطعوا على أنه لا يقع التواتر بخبر أربعة ، لتكليف الشرع القاضى بالسؤال عن حالهم إذا شهدوا بالزنا . وتوقفوا فى الخمسة ، وهو الحكم ، إذ لا معنى يوجب التوقف وعدم العلم بخبر الأربعة والخمسة إلا وهو قائم فى خبر الستة والعشرة وكل عدد معين . وإنما المعتبر جماعة يعلم استحالة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب .

فإن قيل : كيف نعلم حصول العلم بخبر عدد ، ونحن لا نعلم العدد الذى يحصل العلم بخبرهم – قلنا : كما نعلم أن الخُبز مُشبعٌ والماء مُرْوٍ(١) والخمر مُسكرةٌ ، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل له منه ذلك . ونعلم أن القرائن تفيد العلم بالأحوال ، وإن لم نقْدر على حصْر أجناسها .

وبعضهم شرطوا أن يكون المخبرون عشرين . وهذا باطل أيضاً ، لأنه لا دليل عليه . ولأن الأظهر أنه لا يمكن تحقيق شروط الاستدلال فى العشرين . واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى : ﴿ إنْ يَكُنْ مِنكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾(٢) : أوجب الجهاد على عشرين . وفائدة تخصيصهم أن يخبروا المشركين شرع محمد ﷺ فيحصل لهم العلم – والجواب : أن فى الآية إيجاب الجهاد على عشرين ، لا نفيه عما نقص عنه ، فإن الأمة مجمعة على وجوب الجهاد على عشرة إذا كانت لهم قوة . ثم إن كان يقتضى قصر إيجاب الجهاد على عشرين لكن لا يمتنع أن تخصيصهم بذلك لوجوه من وجوه المصلحة التى علم الله تعالى ، لا / لوقوع ١/١٢٢
العلم بخبرهم .

---

(١) فى الأصل كذا : « مروى » .

(٢) سورة الأنفال : ٦٥ – ﴿ إنْ يَكُنْ مِنكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ . وفى الأصل : « فإن يكن » .

وبعضهم شرطوا أن يكونوا سبعين – وهذا باطل ، لما مرَّ . ومَن شَرط ذلك تعلق باختيار موسى عليه السلام سبعين رجلاً من قومه ليصيروا معه إلى مناجاته[١] . وفائدة ذلك ليخبروا قومهم ، فيحصل لهم العلم – والجواب : لا يمتنع أنه إنما اختار ذلك لغرض لا يحصل فيما دونهم .

وبعضهم شرطوا أن يكونوا ثلاثمائة – وهو باطل ، لما مرَّ . واحتجوا بأن عدد أهل بدر كانوا ثلاثمائة ، لأن العلم بشرع النبى عليه السلام يقع بخبرهم – والجواب : أنه لا يمتنع أن اختيار النبى عليه السلام اتفق على ذلك ، أو من يقوى على الجهاد ويتفرغ له لم يكن أكثر من ذلك .

هذا هو الكلام فى شرط التواتر .

• • •

ومن حكمه – أنه إذا حصل العلم بخبر جماعة ، يحصل بخبر من يُساويهم فى العدد . ومتى حصل العلم لعاقل يحصل العلم لكل عاقل .

أما الأول – فلأن خبر المخبرين إنما يوجب العلم ، لأنهم اختصوا بشرائط تؤدى[٢] إلى العلم بصدق خبرهم . فإذا حصلت هذه الشرائط فى غيرهم ، يجب أن تؤدى إلى العلم بصدق خبرهم أيضاً . ولأنه لو جاز خلاف ذلك ، لجاز أن يخبر جماعة بمكة فيحصل لنا العلم به ، وجماعة منهم تخبرنا[٣] عن بلدة أخرى ، فلا يحصل لنا العلم به ، [و] فى ذلك وقوع الشك فى العلم بالبلدان ، وهذا باطل .

---

(١) قال تعالى فى سورة الأعراف : ١٥٥ – ﴿ واخْتَارَ مُوسَى قَوْمَه سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنا ... ﴾ .

(٢) فى الأصل : « يؤدى » .

(٣) فى الأصل : « يخبرنا » .

وأما الثانى - فلأن ما يوجب العلم للعاقل من الشروط قائم فى كل عاقل . ولأنه لو جاز أن يحصل العلم بخبرهم لعاقل ولا يحصل لكل عاقل ، لكان من العقلاء من لا يحصل له العلم بالخبر المتواتر ، وفى ذلك أن يكون من العقلاء منا من لا يعلم وجوده له مع سماعه الخبر المتواتر كسماعنا ، وهذا باطل - والله أعلم .

٩٩ - باب فى : أن خبر الواحد هل يوجب العلم أم لا ؟ :

- ذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوجب العلم أصلاً .

- وذهب أصحاب الظاهر إلى أنه يوجب العلم .

[و] اختلف هؤلاء فيما بينهم :

* قال بعضهم : يوجب العلم / من غير اقتران قرينة به . ٢/١٢٢

* وقال بعضهم : لا يوجب إلا إذا اقترنت به قرائن . ومثال القرائن نذكرها من بعدُ .

* وقال بعضهم : يوجب علم الظاهر . وعَنوا به غلبة الظن .

(أ) - أما من قال بأنه لا يوجب العلم أصلاً :

فحجته أن خبر الواحد لو كان يقتضى العلم ، لكان كل خبر واحد اقتضاه ، كما فى الخبر المتواتر . فلما لم يقتضه كل خبر واحد ، علمنا أنه لا يوجب العلم .

إلا أن لقائل أن يقول : هذا اقتصار على مجرد الدعوى ، فلا بدَّ من علة جامعة بينهما :

فإن قالوا : إن العلة ، فى وقوع العلم بالمتواتر ، هى أنه من قبيل ما يقع العلم عنده ، وهذه العلة موجودة فى أخبار الآحاد لو كان فيها ما يوجب العلم -

قيل له : لا نسلم أن العلة ما ذكرتم ، وما أنكرتم على قائل يقول إن العلة الواقع ثمة إن كان ضرورياً ، فهو من فعل الله تعالى ، فما يؤمنكم[1] أن الله تعالى اختار فعله عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك ، ولم تقتض المصلحةُ فعله عند كل خبر واحد ، وإن كان مكتسباً ، فشروط الاستدلال به تتساوى فيه الأخبار المتواترة دون الآحاد .

فإن قالوا بأن العادة مستمرة بأن ما اقتضى وقوع العلم بالخبر المتواتر ، اقتضى وقوعه بكل خبر متواتر ، ولو كان فى الآحاد ما يفيد العلم ، لأفاده كل خبر ، استدلالاً بالعادة – قيل لهم : ولم يجب إذا استمرت العادة فى الخبر المتواتر أن تستمر فى أخبار الآحاد ؟ .

والوجه الصحيح فى ذلك أن نقول لهم : أتزعمون أن خبر كل مخبر يوجب العلم أم بعض منها ؟ :

فإن قالوا : كل خبر واحد – فذلك ظاهر البطلان ، لأن كثيراً من الناس من يخبرنا بما لا نظنه فضلاً من أن نعلمه[2] .

وإن قالوا : بعضٌ منها – فنقول لهم : عرفتم ذلك اضطراراً أو استدلالاً ؟ :

فإن قالوا : اضطراراً ، فباطل ، لاختلاف حال العقلاء فيه . ولأن مجرد الخبر لا يوقفنا على المخبَر به من غير أن يلاحظ أموراً كثيرة فيه ، وما وقف حصوله على
١/١٢٣ ملاحظة أمور / كان مستدلاً عليه لا محالة .

وإن قالوا : بالاستدلال باقتران قرائن ، ومثال القرائن نحو : ما إذا أخبر إنسان بموت زيد وبسمع الصراخ من داره وتُرى الجنازة على بابه ويُعلم أنه ليس فى الدار

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٦٦ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٦٨ . وفى الأصل كذا : « بما لا نظنه فضلاً من أن يعلمه » .

مريض سواه . أو[1] كان رجلاً شديد التحفظ عن الكذب نافراً عنه فيخبر بخبر يعلم صدقه استدلالاً بظاهر حاله من تجنب الكذب . أو كان رجلاً مهتماً بأمر مشتغلاً به فيسأل عن غيره فأجابه من غير تفكر ، فإنه يعلم أنه لم يتعمد الكذب لداع . أو كان المخبر رسولاً من جهة السلطان يخبر الجيش بأنه أمرهم بالخروج إليه [و] علمنا أنه لم يتعمد الكذب ، لأن عقوبة السلطان مانعة من الكذب عليه — قلنا : ليس لهم فيما ذكروه من القرائن ما يقتضى العلم ، لأنه : يجوز أن يكون غرض أهله من الصراخ وإحضار الجنازة إيهام السلطان موته ليسلم منه[2] . ويجوز أن أغمى عليه فظنوا موته . ويجوز أن يكون غيره مات ممن فى الدار فُجاءة[3] . وقد يكون الرجل شديد التحفظ عن الكذب فى الظاهر دون الباطن ، وقد يعدل عنه فى بعض الأشياء دون البعض ، وقد يكون الرجل مهتماً[4] بما سُئل عنه مشتغلاً به فيظهر من نفسه أنه مشتغل بغيره ، وإذا سُئل عنه أظهر من نفسه أنه نُبِّه عليه وكان ساهياً قبل ذلك ، ليعلم أنه لم يتعمد الكذب ، أو لأن اشتغاله بغير ذلك وشدة اهتمامه يمنعه عن التأمل فى المسئول عنه ، فأخبر جزافاً عن غفلة ، فوقع كذباً لا على التعمد . وقد يرغِّب رسولُ السلطان بمال جزيل ليخبر الجيش أنه يأمرهم بالخروج إليه ، وقد يأمره السلطان بالكذب عليه استهزاء واختباراً لطاعته — وإذا احتمل هذه الوجوه ، لم يكن موجباً للعلم ، لأن العلم لا يحصل مع جواز الكذب .

---

(١) فى الأصل قد تكون « و » إذ قد تكون الهمزة مشطوبة .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٦٩ . وفى الأصل : « عنه » .

(٣) فَجَأه الأمرُ فَجئاً وفَجْأة وفُجَاءة بغته ولم يكن يتوقعه . والفَجْأة ما فاجأ الإنسان ، والفُجاءةُ الفَجْأة وموت الفَجأة ، والفَجاءَة ما يأخذ الإنسان بغتة وهو موت السكتة (المعجم الوسيط) . وفى الأصل : « فُجاة » .

(٤) فى الأصل كذا : « منهما » ولعلها : « متهماً » — انظر العبارة بعد قليل حيث يقول : « ... وشدة اهتمامه » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٦٩ : « مهتماً » وفى نسخة أخرى منه « متهماً » الهامش ٧ منها .

(ب) – وأما أصحاب الظاهر – فقد احتجوا بأن الله تعالى منعنا أن نقول عليه بما لا نعلم ، بقوله تعالى : ﴿ وأنْ تَقُولُوا على اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ ﴾[١] ثم
٢/١٢٣ تعبدنا بالعمل / بخبر الواحد . فلو لم يقع العلم به ، لكان فى جواز التعبد به[٢] جواز القول على الله بما لا نعلم .

والجواب : ليس فى جواز التعبد بخبر الواحد ، جواز القول على الله بما لا نعلم . لأنا وإن ظننا صدق الراوى ، لكنا علمنا وجوب العمل به ، بدليل قاطع ، وهو الإجماع . فإذا قلنا إن الله تعالى تعبدنا بخبر الواحد ، فقد قلنا على الله تعالى ما نعلمه لا ما لا نعلمه – والله أعلم .

١٠٠ – باب فى : ما يقبل فيه خبر الواحد ، وما لا يقبل فيه ذلك :.

اعلم أن الخبر لا يخلو : إما إن تضمن إضافة شرع إلى النبى عليه السلام ، أو لا يتضمن ذلك .

(أ) – فإن تضمن إضافة شرع إلى النبى عليه السلام – [فـ] لا يخلو : إما إن ورد التعبد به بالعلم ، أو بالعمل .

فإن ورد التعبد [فيه][٣] بالعلم – فلا يُقبل .

وإن ورد التعبد بالعمل فيه[٤] – [فـ] يجب العمل به إذا تكاملت فيه شرائط العمل ، سواء كان التعبد به ابتداء عبادة ، أو ركناً فى عبادة ، أو ابتداء نصاب ، أو تقديراً ، أو حدًّا – وهو المروى عن أبى يوسف رحمه الله .

---

(١) سورة البقرة : ١٦٩ . وسورة الأعراف : ٣٣ .

(٢) فى الأصل كذا : « التقبل به » انظر ما يلى ، والمعتمد ، ٢ : ٥٧٠ .

(٣ – ٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٠ .

وحكى عن بعضهم أنه منع قبول خبر الواحد فيما يندرئ بالشبهات[١] .

وقال بعضهم : لا يُقبل خبر الواحد فى إيجاب الحد ، وفى أركان العبادة ، وفى ابتداء النصاب . ويُقبل فى سقوط الحد ، وليتوافى[٢] النصاب . فيقبل خبر الواحد فيما زاد على خمس أواق[٣] وهو قوله : « وفى الزيادة بحساب ذلك » . ولم يقبل فى الفصلان وفى العجاجيل[٤] ، لأن هذا ابتداء النصاب ، وذلك زيادة على النصاب[٥] .

---

(١) فى الهامش : وهو مذهب الكرخى وعبد الله البصرى ، لأن خبر الواحد مما يدخله احتمال الكذب ، فكان ذلك شبهة فى درء الحد ، لقوله عليه السلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » . وجوابه : أنا اثبتناه بالشهادة وأنها محتملة الكذب أيضاً ، والاحتراز عن ذلك من جهة الشرع قد وجد وهو شرائط القبول – انظر المعتمد ، ٢ : ٥٧٠ – ٥٧١ .

(٢) توافى القوم تتاموا . وتوفّى فلان حقّه أخذه وافياً . وتَوفَّى المدة بلغها واستكملها – المعجم الوسيط . فالمعنى هنا « ولِيَتِمَّ النصاب » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٧١ : « توافى النصب » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧١ : « خمسة أواق » . وفى الحديث الشريف : « خمس أواق » . انظر فيما يلى الهامش ٥ . وفى الأصل كذا : « خمسة أفراق » وأفراق جمع فرقة والفرقة الطائفة – انظر : مختار الصحاح .

(٤) الفصلان جمع فصيل وهو ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض (أى أتى عليه سنة وطعن فى السنة الثانية) . والعجاجيل جمع عِجَّول وهو ولد البقرة . والحملان جمع حَمَل وهو ولد الشاة – ابن الهمام ، فتح القدير ، ١ : ٥٠٤ . وفى مختار الصحاح : العِجْل ولد البقرة وكذا العِجَّوْل والجمع العجاجيل .

(٥) عن جابر عن رسول الله ﷺ قال : « ليس فيما دون خمس أواقٍ من الوَرِق صدقة . وليس فيما دون خمس ذَوْدٍ من الإبل صدقة (والذَّوْدُ القطيع من الإبل بين الثلاث إلى العشر) . وليس فيما دون خمسة أوسقٍ من التمر صدقة » رواه مسلم – الصنعانى ، سبل السلام ، ٢ رقم ٥٧٢ ، ص ٦٠٧ . ومختار الصحاح .

وعن علىٍّ رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا كانت لك مائتا درهم – وحال عليها الحول – ففيها خمسة دراهم ، وليس عليك شئ حتى يكون لك عشرون ديناراً =

والأظهر أنه يقبل فى جميع ذلك ، لأنه لا وجه يفصل به بين البعض والبعض إلا من حيث إنه ينفى الشبهة ، وهذا غير مانع ، كما فى الشهادة : فإنه يقبل الشهادة فى ذلك ، فكذا هذا .

وكذا ما يجرى مجرى إضافة شرع إلى النبى عليه السلام ، كإضافة الفتوى إلى المفتى .

(ب) – وأما ما لا يتضمن إضافة شرع إلى النبى عليه السلام – فهو على ضربين : إما إن كان يفتقر إلى حكم حاكم ، أو لا يفتقر إليه .

١/١٢٤ – فإن كان لا يفتقر إلى حكم حاكم – فهو على وجهين : / إما إن كان من أمور الدنيا أو من أمور الدين .

* مثال الأول – كالهدايا والخبر فى المعاملات[١] : فيُقبل فيه خبر الواحد إذا غلب على ظننا صدقه ، سواء كان المخبِر بالغاً أو غير بالغ ، عدلاً كان أو فاسقاً . وكذا ما يجرى مجرى الخبر فى اقتضاء [غالب][٢] الظن ، كوضع[٣] الماء

= وحال عليها الحول ففيها نصف دينار ، فما زاد فبحساب ذلك . وليس فى مالٍ زكاة حتى يحول عليه الحول » رواه أبو داود وهو حسن . وقد اختلف فى رفعه – الصنعانى ، سبل السلام ، ٢ رقم ٥٦٦ ، ٦٠١ – ٦٠٢ .

وقال السمرقندى فى التحفة ، ١ : ٤٣٧ وما بعدها : « لا زكاة فى الإبل ما لم تبلغ خمساً . فإذا كانت خمساً ففيها شاة إلى تسع . فإذا كانت عشراً ففيها شاتان إلى أربع عشرة ... الخ » .

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧١ : « كالهدايا والمعاملات » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧١ . وفيه (ص ٥٧٢) : « إن وضع الماء فى الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه كما يبيحه الخبر بإباحته . ووضع الصدقة فى يد السائل يبيحه أخذها » .

(٣) فى الأصل : « كموضع » . انظر الهامش السابق والعبارة التالية بعد قليل .

على الطريق على بعض الوجوه : فإنه يبيح شربه ، كالخبر عن إباحته . وكوضع الصدقة على يد الفقير .

* وأما [الثانى] : إذا كان من أمور الدين – كالخبر عن نجاسة الماء ، وكون الشيء[١] ميتة ، فإنه يُقبل فيه خبر الواحد . ولتعلقه بالدين ، لا يقبل فيه خبر المشرك[٢] .

واختلفوا فى خبر الفاسق – بعضهم قالوا : يُقبل . وبعضهم قالوا : لا يُقبل . لأن له شبهاً[٣] بأمور الدين وبأمور الدنيا ، فلذلك اختلفوا فيه .

– وأما الذى يفتقر إلى[٤] حكم حاكم – فإن لم يكن حكماً على شخص معين ، ولا يتعلق به الخصومة ، كالخبر عن هلال رمضان وهلال شوال :

قال بعضهم : لا يُقبل فيه خبر الواحد ، بل يُشترط فيه العدد ، لأن له شبهاً بأمور الدين ، وشبهاً بأمور الدنيا ، من حيث إنه يدخل تحت حكم الحاكم .

وقال بعضهم : يُقبل .

وإن كان حكماً على شخص معين ويتعلق به الخصومة – فإنه لا يُقبل خبر الواحد إلا لضرورة أنه لا يمكن الوقوف عليه للأكثر من واحد ، كإخبار المرأة بانقضاء العدَّة فى مدة تحتملُ . أو كان يمكن الوقوف عليه فى الجملة ، لكن يشق ذلك ، كشهادة القابلة على الولادة . فأما ما سوى ذلك[٥] ، فإنه لا يُقبل فيه إلا خبر الاثنين .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٢ : « الشاة » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٢ . وفى الأصل : « المشترك » .

(٣) كذا فيما يلى وفى المعتمد ، ٢ : ٥٧٢ . وفى الأصل : « شبيهاً » .

(٤) كذا فيما تقدم وفى المعتمد ، ٢ : ٥٧٢ . وفى الأصل : « إليه » .

(٥) كالحقوق والحدود : المعتمد ، ٢ : ٥٧٢ .

١٠١ - باب فى : جواز ورود التعبد بخبر الواحد :

ذهب أكثر الناس إلى جواز ذلك ، ومنع منه آخرون .

والدلالة على جواز ذلك - أن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحة . ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة وحالة مخصوصة ، ولا يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على خلاف تلك الحالة . كما فى المسافر مع المقيم ، والمريض مع الصحيح ، والحائض مع الطاهر . وكوننا ظانين صدق
٢/١٢٤ الراوى حالة / من حالاتنا ، فدخلت تحت جملة أحوالنا التى يجوز أن يكون الفعل مصلحة عندها .

وإذا جاز كونه مصلحة ، جاز ورود الشرع بالتعبد به .

والذى يؤيد ما ذكرناه - من حيث العقل والشرع :

* أما العقل - فهو أن المسافر إذا اشتبه عليه حال الطريق ، فأخبره من غلب على ظنه صدقه بسلامة الطريق ، يُباح له سلوك ذلك الطريق فى العقل . ولو أخبره باختلاف حال الطريق[1] ، لزمه الامتناع عن سلوكه .

* وأما الشرع - فلأن الإمام يجب عليه إقامة الحد والقطع والقتل إذا شهد بالزنا أو السرقة أو القتل اثنان أو أربعة ظاهرهم العدالة . فلما جاز أن يقف ثبوت الحكم على الظن فى باب الشهادة ، جاز أن يقف على ذلك الظن فى باب الخبر . فإن قيل : الفرق بين[2] الشهادة والخبر : أن فى باب الشهادة الحكم يثبت عند الشهادة بدليل قاطع ، والشهادة شرطه ، ولا كذلك الخبر : فإنكم تجعلونه دليلاً على ثبوت الحكم ، لا شرطاً له - والجواب : لا فرق عندنا . كما أن هناك الحكم

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٤ : « واختلال هذا من يغلب على ظنه صدقُه » .

(٢) فى الأصل : « من » . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٥٧٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يثبت عند الشهادة بدليل قاطع ، فكذلك فى باب الخبر : الحكم يثبت عنده بدليل قاطع . وتسمية الخبر دليلاً أو شرطاً كلام فى العبارة .

وقوله : إنكم جعلتم الخبر دليلاً لا شرطاً – قلنا : لا فرق ، فإنه كما لا بد فى وجوب العمل بالشهادة من دليل قاطع ، لا بد فى وجوب العمل بالخبر من دليل قاطع . ولا يضرنا لو امتنعنا من تسمية الخبر دليلاً إذا كان الغرض ما ذكرنا ، وهو توقف الحكم على الظن .

فإن قيل : الفرق بين الشهادة والخبر أنه : ليس فى الشهادة على زيد بأنه قتل أو سرق إثبات شرع ابتداء ، فإن شرع القتل كان متقدماً على ذلك . أما فى تعليق الحكم بخبر الواحد ، [ف] إثبات شرع ابتداء – قلنا : لا فرق ، فإنا نعلم أن قتل المشهود عليه شرع بالشهادة . والدليل على ذلك هو ما دل على وجوب العمل[1] بالشهادات . كما نعلم ثبوت التعبد بخبر الواحد / . والدليل على ذلك هو ما دل ١/١٢٥
على وجوب العمل بأخبار الآحاد ، فلا فرق بينهما فى توقف ثبوت الحكم على الظن .

وأما المخالف – فقد احتج فى المسألة بأشياء :

١ – منها – أن الأفعال الشرعية كلها مصالح ، ولا يمتنع أن يكذب الواحد فيما يخبر عنه من فعل أو قول . وإذا لم يمتنع ذلك لا نأمن أن يكون ما تضمنه الخبر مفسدة . وإذا لم نأمن ذلك ، لا يجوز ورود التعبد به ، لأن التعبد بما لا نأمن من كونه مفسدة قبيح . وليس لكم أن تقولوا : إن قيام الدلالة على وجوب العمل بأخبار الآحاد دلالة على صدق الراوى ، لأن على هذا يلزمكم أن تقطعوا بصدقه ، ولا تجوزوا كذبه . ويلزمكم أن تجوزوا قيام الدلالة على وجوب العمل بكل ما يريده الإنسان . فإن قلتم : ليس يجب أن يتفق الصواب فى كل ما يريده الإنسان – فنقول : ليس يجب أن يتفق الصواب فى كل ما يظن فيه صدق المخبر من فعل أو ترك .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٤ . وفى الأصل : « العلم » .

٢ – ومنها – أنه لو جاز أن يجب العمل بما يخبر به الواحد عن النبى عليه السلام ، ويحكم بكونه مصلحة إذا غلب على الظن صدقه ، لجاز أن يجب العمل بما يخبره الواحد أن الله تعالى أوجب عليكم هذا الفعل إذا غلب على الظن [صدقه][1] ، إذ لا فرق بينهما إلا أن المخبر يخبر عن الله تعالى بلا واسطة ، والمُحدث[2] يخبر عن الله تعالى بواسطة [نبى][3] . وليس لكم أن تقولوا إنه لا بد فى وجوب العمل بخبر الواحد من دليل قاطع ، وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوات مظنوناً غير مقطوع به . لأن الدليل القاطع إما كتاب الله تعالى أو سنة متواترة أو إجماع الأمة . وإجماع الأمة لا بد أن يستند إلى قول الله تعالى أو إلى قول الرسول ، وقول الله تعالى إنما يُعرف بقول الرسول . فإذن[4] الدليل الشرعى لا يكون مقطوعاً به ، إلا إذا عرف صدق المدعى للنبوه ، [ويكون] ثابتاً بالمعجزة ، لأنا ما ألزمناكم أن يكون صدق جميع المدعين للنبوة مظنوناً ، وإنما يلزمكم[5] أن يكون صدق بعضهم مظنوناً ، وصدق بعضهم ثابتاً بمعجزة ، ثم يخبر
٢/١٢٥ ذلك الرسول /[الذى] تثبت نبوته بالمعجزة أنه لو أخبركم إنسان « أن الله تعالى بعثه بالشرائع » وغلب على ظنكم صدقه ، فاعلموا بأن ذلك مصلحة لكم واعملوا به[6] .

---

(١) فى الأصل كذا : « إذا غلب على الظن أن الله تعالى إذ لا فرق ... » وقد تكون عبارة « أن الله تعالى » مشطوبة . والعبارة فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٥ : « ... جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوبه على الله سبحانه من يغلب على ظننا صدقه فى أن الله تعالى أرسله ونعلم وجوب ذلك علينا . وما الفرق ... » .

(٢) فى الأصل : « فالمحدث » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٥٧٥ .

(٤) فى الأصل كذا : « فإذاً » .

(٥ – ٦) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٦ : « ونحن إنما نلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز ونقول لكم : ذلك النبى إذا أخبركم إنسان « أن الله أرسله بشرائع » وظننتم صدقه ، فاعملوا بها واعلموا أنها مصلحة – الجواب ... » .

فإذن[١] تصور أن يكون الدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد مقطوعاً به فى هذه الصورة .

٣ – ومنها – أنه لو جاز أن يجب العمل بأخبار الآحاد فى الفروع ، لجاز أن يجب العمل بها فى الأصول والأدلة والأخبار . حتى لو أخبر واحد أن أهل اللغة وضعوا هذا الاسم للعموم ، جاز لنا أن نقطع بأنه موضوع للعموم . وكذلك لو أخبر واحد بكون زيد فى الدار ، جاز لنا أن نخبر بكونه فى الدار قطعاً . كما جاز لنا أن نخبر بوجوب الفعل إذا أخبر النبى عليه السلام بوجوبه – فلما لم يجز ذلك ، فلا يجوز هذا .

والجواب :

أما الأول – قلنا : قد ذكرنا أنه يجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ، وكوننا ظانين صدق الخبر ، بأمارة حالة من حالاتنا ، فجاز كون الفعل عندنا مصلحة ، صَدَقَ الراوى أو كَذَبَ . وإذا ثبت هذا ، لم يجب ما قالوه من أن تجويز كذب الراوى يجوز كون ما تضمنه الخبر مفسدة ، لأن كوننا ظانين صدق الراوى ثابت فى الحالين جميعاً ، وجواز كون الفعل مصلحة مبنى على هذه الحالة ، كما فى الحكم بالبينات : فإن تجويز كذب الشاهد لا يقتضى تجويز إقدام الإمام على ما لايحل له فعله من قطع يد لا يستحق قطعها وغير ذلك .

فإن قيل : ظنكم صدق الراوى لا يخلو : إما إن جعلتموه طريقاً إلى العلم بكونه مصلحة ، أو شرطاً فى جواز كون الفعل مصلحة : [فـ] إن جعلتموه طريقاً ، لا يجوز أن يجعل طريقاً إلى القطع على أن الفعل مصلحة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يجعل ذلك طريقاً إلى العلم بالاعتقادات ، ولجاز ورود التعبد بها

---

(١) فى الأصل كذا : « فإذا » .

بخبر الواحد . وإن جعلتموه شرطاً فى جواز كونه مصلحة ، لزمكم أن تحكموا بجواز كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوى أو اشتهينا فعله أو اخترناه[١] /
١/١٢٦ لأن هذه حالة من حالاتنا – قلنا : بعضهم قالوا : يجوز أن يكون الفعل مصلحة عند هذه الحالة ، كما يجوز أن يكون مصلحة عند ظننا صدق الراوى – إلا أنا نجيب بجواب آخر ، وهو أنا إنما جوزنا أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه ونحن على هذه الحالة ، لأنها من جملة الأحوال التى شهد العقل بجواز كون الفعل مصلحة عندها بما ذكرنا من التصرف فى الأسفار[٢] والعمل بالبينات[٣] . وكما أن العقل يشهد بجواز كون الفعل مصلحة عند هذه الأحوال ، [فإنه] يشهد بأنه لا يجوز أن يكون الفعل مصلحة عند ظننا كذب الراوى ، أو اشتهينا فعله أو اخترناه[٤] – مثاله : المسافر إذا خاف على نفسه سلوك طريق فأخبره من يثق بقوله بسلامة بعض الطريق ، لزمه العمل بما ظنه صلاحاً دون ما ظنه فساداً . ولو أخبره من يغلب على ظنه كذبه ، لا يباح له سلوك ذلك الطريق . وكذلك عند الخوف واشتباه حال الطرق . ولا يجوز له أن يعمل بما يشتهيه ويختاره – فبان أن العقل فصل بين الحالين .

وأما الثانى – قلنا : قد ذكرنا أن الفعل إنما يجوز أن يكون مصلحة إذا غلب على ظننا صدق الراوى ، وهذا لا يمتنع فيما إذا أخبر أنه شاهد النبى عليه السلام وسمع كلامه ، لأن ذلك كثير جرت به العادة . وأما سماع كلام الله تعالى بغير واسطة [فـ] لم تجر العادة به ، وما يحصل فى النبوة من الرئاسة العظيمة

---

(١) مصححة عن المعتمد ، ٢ : ٥٨١ ففيه : « ... كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوى له ، وإذا اشتهينا فعله ، وإذا اخترناه » . وفى الأصل كذا : « أو اشتهينا فعلاً أو أخبرناه » . وانظر فيما يلى الهامش ٤ والمتن .

(٢ – ٣) راجع فيما تقدم ص ٤٠٠ . والمعتمد ، ٢ : ٥٨١ .

(٤) مصححة عن المعتمد ، ٢ : ٥٨١ وعن العبارة السابقة . وفى الأصل كذا : « وإذا اشتهينا فعلاً وأخبرناه » . راجع المعتمد ، ٢ : ٥٨١ – ٥٨٢ . وفيما تقدم الهامش ١ .

التى لا تدانيها رئاسة قد يدعو الإنسان إلى ادعائها . فإذا اجتمع للعاقل تجويز كذب مدعى النبوة مع أنه مخبر بما لا تجرى العادة بذلك ، فلا يغلب على ظن العاقل صدقه ، وكان فى الاقتصار على الظن[١] فى باب النبوة أعظم مفسدة ، لما فيها من الرئاسة العظيمة التى يطلبها كل أحد . فلو تُعُبِّدنا بالأخذ بالظن لتعمد أكثر الناس التظاهر بالصدق[٢] والصلاح ليحصل له هذه الرئاسة ، فيكثر[٣] المدعون للنبوة الواردون / بالشرائع المختلفة ، فيؤدى إلى تغيير الشريعة فى كل ٢/١٢٦ حال ، وفيه من الفساد ما لا يخفى . ولا كذلك إذا أخبر الواحد عن النبى عليه السلام ، لأنه ليس فى ذلك مثل هذه الرئاسة[٤] ، لأن كلام النبى عليه السلام لا يتجدد بعد وفاته ، وما تكلم به فى حال حياته منحصر لا يحتمل الزيادة . فلو زيد على ذلك لعلم كذبه ، ورد — [وهذا] بيان الفرق بين الخبرين .

وأما الثالث — قلنا : ماذا تريدون بالأصول ؟

إذا أردتم به أصول الشرع ، كالصوم والصلاة وغير ذلك ، فنقول : كان يجوز ورود التعبد بها بأخبار الآحاد ، لكن حينئذ لا تكون [من][٥] أصول الشرع ، لأن أصول الشرع ما ثبت وجوبها بدليل مقطوع به .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٦ : « على ظن صدق المدعى للنبوة ... » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٦ . وفى الأصل كذا : « فيعلم أكثر الناس ظاهره بالصدق » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٧ . وفى الأصل كذا : « فيكون » .

(٤) فى الأصل زاد هنا عبارة « ولأن فى تصديقه تغيير الشريعة فى كل حال ، وفيه من الفساد ما لا يخفى ، ولا كذلك إذا أخبر الواحد عن النبى عليه السلام ، لأنه ليس فى ذلك مثل هذه الرئاسة ، ولأن فى تصديقه تغيير الشريعة فى كل حال » وظاهر أن غالبه تكرار .

(٥) من المعتمد ، ٢ : ٥٧٧ .

وإن أردتم إثبات القديم تعالى وصفاته[١] – فنقول : بأنه لا يُقبل فيه خبر الواحد ، لأنا لو قبلناه[٢] فيها لقبلناه فى الاعتقادات ، ولا يجوز قبول خبر الواحد فى الاعتقادات ، لأن الواحد إذا أخبر أنه سمع النبى عليه السلام قال : « إن الله تعالى على صفة كذا » فنحن لا نعلم أن الله تعالى على تلك الصفة ، لأنا لم نكن عالمين بدليله ، فلو اعتقدنا كونه على تلك الصفة لا نأمن من أن يكون هذا الاعتقاد جهلاً وقبيحاً ، والإقدام على الاعتقاد قبح ، ولا نأمن كونه جهلاً . ولا كذلك الفرع . لأنها ليست اعتقاداً ليكون المقدم[٣] عليها مقدماً على اعتقاد لا نأمن كونه جهلاً قبيحاً بل هو من قبيل العمل فجاز[٤] أن يُقبل فيه خبر الواحد .

فإن قيل : ألستم تقطعون وتعتقدون وجوب العمل عليكم عند خبر الواحد ، وهذا رجوع إلى الخبر الواحد فى الاعتقادات – قلنا : هذا اعتقاد نأمن كونه جهلاً ، لأن الدليل قد دل على وجوب العمل بخبر الواحد ، ولا يجوز أن يَدُلّ
١/١٢٧ دليل / قاطع على وجوب العمل بخبر الواحد فى الاعتقادات ، لما ذكرنا أن الفعل يجوز أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ، وهو كوننا ظانين صدق المخبر . فإذا جاز أن يكون مصلحة فإذا دل الدليل على وجوب العمل به

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٧ : « وإن قالوا : نريد بالأصول توحيد الله وعدله – قيل ... »

قال الجرجانى فى تعريفاته : « القديم يطلق على الموجود الذى لا يكون وجوده من غيره ، وهو القديم بالذات . ويطلق القديم على الموجود الذى ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان . والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات ... كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان ... وقيل : القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث ، والمحدث ما لم يكن كذلك ... وقيل : القديم هو الذى لا أول ولا آخر له » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٧ . وفى الأصل : « لو قلناه فيها ... » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٧٧ . وفى الأصل كذا : « المتقدم ».

(٤) فى الأصل يظهر أنها كذا : « مجازاً » .

قطعنا على كونه مصلحة . فأما كون القديم على صفة ، فليس مما يحصل بحسب ظننا ، بل هو أمر حاصل فى نفسه ، ظننا صدق الراوى أو لم نظنه ، فليس يجب إذا أخبر الواحد أنه سمع النبى عليه السلام يقول : « إن الله تعالى على صفة كذا » أن تكون تلك الصفة ثابتة له . ومتى لم يجب ذلك لو اعتقدنا كونه على تلك الصفة لا نأمن أن يكون هذا الاعتقاد جهلاً ، والإقدام على اعتقاد لا نأمن كونه جهلاً قبيح ، ولا كذلك الفرع على ما مرَّ – وهو الجواب عما إذا أخبر إنسان عن كون زيد فى الدار ، فإنا لا نعلم أنه[١] فيها قطعاً ، لأن كونه فى الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا ، بل هو أمر حاصل فى نفسه ، ظننا صدق المخبر به أو لم نظن[٢] . فلو اعتقدنا كونه فى الدار قطعاً لا نأمن من أن يكون هذا الاعتقاد جهلاً ، وذلك قبيح ، فيجوز أن يرد التعبد بالخبر ، [كما يرد] عن كونه فى الدار ، على حسب[٣] الظن . وكذا لو أخبر الواحد أن أهل اللغة وضعوا هذا الاسم للعموم ، لأنا لا نعلم أنهم وضعوه قطعاً ، لأن كونهم واضعين ليس مما يحصل بحسب ظننا ، بل هو أمر حاصل فى نفسه على ما مرَّ . فلو اعتقدنا أنهم وضعوه للعموم قطعاً لا نأمن كونه جهلاً وقبيحاً . ويجوز أن يرد التعبد بالاستدلال به على شمول الحكم وعمومه ، لأنه من باب العمل ، فجاز كونه مصلحة إذا ظننا صدقه – والله أعلم .

١٠٢ – باب فى : ورود التعبد بأخبار الآحاد :

اختلف مجيزو ورود التعبد[٤] بأخبار الآحاد فى الشرعيات ، فى ورود التعبد بها :

---

(١) فى الأصل : « أن » .

(٢) فى الأصل كذا : « يظن » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٧٩ : « كذلك ظنناه أم لم نظنه » .

(٣) فى الأصل كذا : « سبب » انظر العبارة فيما يلى .

(٤) تعبد فلاناً اتخذه عبداً . دعاه للطاعة – المعجم الوسيط .

– [فـ] قال بعضهم : ورد[١] التعبد بها .

– وقال بعضهم : لم يرد . واختلف هؤلاء :

* [فـ] قال بعضهم : لم يرد التعبد بها ، ولا ورد[٢] التعبد بالمنع منها .

٢/١٢٧ * وقال بعضهم : ورد التعبد / بالمنع منها[٣] .

واختلف الأولون :

* قال بعضهم : العقل يدل على التعبد بها .

* وقال بعضهم : لا يدل .

والدليل على أن العقل يدل على وجوب العمل بأخبار الآحاد – أن العقلاء يعرفون بعقولهم وجوب العمل بأخبار الآحاد فى العقليات ، لعلة : وهى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وهذه العلة موجودة فى الشرعيات . بيانه : أنا نعلم بعقولنا وجوب التحرز عن المضار وحسن اجتلاب المنافع فى الجملة ، فإذا أخبر واحد أن علينا مضرة إذا لم نفتصد أو لم نشرب الدواء أو لم نسلك فى سفرنا هذا طريقة مخصوصة[٤] ، وغلب على ظننا صدقه ، فقد ظننا تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وهو وجوب التحرز عن المضار – [و] هذه العلة موجودة فى الشرعيات : فإنا نعلم وجوب الانقياد للنبى عليه السلام فيما دعانا إليه فيما أخبر أنه مصلحة ، والتحرز عن ضرر مخالفته فى الجملة . فإذا أخبرنا واحد أن النبى عليه السلام دعانا إلى فعل أخبر أنه مصلحة ، وظننا صدق الراوى ، فقد ظننا تفصيل جملة معلومة .

(١ – ٣) فى الأصل : « ورود » . وعبارة المعتمد ، ٢ : ٥٨٣ : « فمنهم من قرن إلى قوله : « لم يرد التعبد بها » أن قال : قد ورد التعبد بأن لا يعمل بها . ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يرد بها » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٥٨٣ : « طريقاً مخصوصاً » .

وبيان أن العلة فى الأصل هذا : أن الحكم يوجد بوجوده وينعدم بعدمه ، فإنا إذا علمنا وجوب التحرز عن المضار ، وظننا أن فى هذا الفعل مضرة ، بخبر الواحد إذا ظننا صدقه ، ولا يمكننا الوقوف على ذلك – حصل لنا العلم بوجوب التحرز ، إذا أزلنا عن أنفسنا اعتقادَ ما سوى ذلك ، وإذا لم نعلم وجوب التحرز ، أو علمنا ذلك ولكن لا نظن صدق الراوى ، لا يحصل لنا العلم بوجوب التحرز . وكذلك إذا ظننا صدقه ، لكن لنا طريق إلى معرفة ذلك قطعاً ، لا يجب التحرز – ثبت أن العلة فى الأصل هذا ، وإنها موجودة فى المتنازع فيه .

فإن قيل : قياسكم قبول خبر الواحد فى الشرعيات على قبوله فى العقليات لا يستقيم ، لأن بينهما مفارقة من وجوه :

أحدها – أن الخبر فى العقليات إنما ورد بما نعلم جملته بالعقل ، وفى الشرعيات إنما يرد بما نعلم جملته بالشرع .

وثانيها – أن فى الشرعيات أمكن طريق يفضى إلى العلم بها ، وهو الكتاب والسنة / المتواترة وإجماع الأمة ، أو البقاء على حكم العقل ، فلا يجوز الاقتصار ١/١٢٨
على الظن . ولا كذلك العقليات ، لأن هناك تعذر طريق يُفضى إلى العلم بها ، فجاز الاقتصار على الظن .

وثالثها – أن الشرعيات تبتنى على المصالح ، فجواز كذب المخبر يدل على كون ما تضمنه الخبر مفسدة . وذلك مانع من قبول الخبر ، إلا إذا ورد التعبد به شرعاً . ولا كذلك العقليات ، لأنه لا يمكن أن يرد التعبد به شرعاً ، فاقتصرنا على الظن .

قلنا :

أما الأول – قلنا : وجوب الانقياد للنبى عليه السلام فيما دعانا إليه ، والتحرز عن ضرر مخالفته معلوم بالعقل والشرع . كما أن وجوب التحرز عن المضار

الدنيوية معلوم بالعقل والشرع . ثم إن كان التحرز عن المضار الدنيوية معلوماً بالعقل فقط ، فالتحرز عن المضار الشرعية معلوم بالشرع فقط – فهذا الاختلاف راجع إلى طريق العلم بوجوب التحرز ، فلا يقدح فى الاستدلال ، لأن الجملة إذا صارت معلومة بأى طريق كان ، فيما يظن تفصيلاً للجملة ، كان داخلاً فى الجملة .

وأما الثانى – قلنا : لو كان فى المسألة نص أو خبر متواتر أو إجماع يخالف قضية[1] خبر الواحد ، لا يجوز العدول عنها إلى مقتضى خبر الواحد ، وإنما مسألتنا فى خبر لا يخالف شيئاً من ذلك . وأما البقاء على حكم العقل فممكن فى العقليات والشرعيات جميعاً ، فإنا نعلم بعقولنا التحرز عن إيلام النفس بالافتصاد وشرب الأدوية الكريهة والسلوك فى الطريق ، فإذا أخبرنا واحد أن فى ترك هذه الأشياء مضرة ، وغلب على ظننا صدقه – لا يجوز البقاء على حكم العقل ، فثبت أن البقاء على حكم العقل مما يجوز تركه إذا غلب على ظننا صدق المخبِر به .

وأما الثالث – قلنا : كما أن المصالح هى المعتبرة[2] فى الشرعيات ، فكذلك المنافع والمضار هما المعتبران فى العقليات ، لأنا إنما نقصد بما نفعله فى العقليات تحصيل المنافع والخلاص عن المضار ، كما نقصد فى الشرعيات تحصيل المصالح .

٢/١٢٨ فلما جاز أن يقام الظن مقام / العلم فى المضار العقلية مع تجويز الكذب فى الخبر ، جاز ذلك فى المصالح الشرعية .

وقوله : إن ورود التعبد يدل على المصلحة – قلنا : لما جاز ذلك ، مع تجويز الكذب فى الخبر ، لم يكن كذب المخبر دليلاً على أن مصلحتنا غير ذلك ، فلا يجوز التعويل عليه ، لمنع قبول خبر الواحد . فإن قال : إن المخبَر به إن جاز كونه مصلحة ، لكن لا نعرف ذلك إلا بتعبد شرعى .

---

(١) قد تكون « قضيته » .

(٢) فى الأصل كذا : « المعتبرة بها » . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٥٨٦ . والعبارة التالية .

قلنا :

ألسا نعرف كون المخبر به مصلحة فى باب العقليات بدون تعبد شرعى ، فما بالنا لا نعرف هنا بدون تعبد شرعى ؟ فإن قال بأن أحدهما عقلى والآخر شرعى ، فهذا فرق يرجع إلى نفس المسألة .

على أنا نقول :

إن جاز لكم أن تقولوا : إن قيام الدلالة الشرعية يدلنا على أن مصلحته هى العمل بما تضمنه الخبر ، جاز لنا أن نقول إن قياسنا الشرعيات على العقليات يدلنا على أن مصلحتنا هى العمل بما تضمنه الخبر .

دليل آخر : قول الله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إليهم لَعلَّهُم يَحْذَرُونَ ﴾[1] فالله تعالى تعبدنا بقبول خبر طائفة خرجت للتفقه فى الدين ثم أنذروا قومهم ، وهذا صورة خبر الواحد[2] . بيانه – أن الله تعالى تعبد كل طائفة من كل فرقة بالخروج إلى التفقه ، والثلاث فرقة والطائفة من الثلاث واحد أو اثنان . فإذا خرجت[3] لسماع الأخبار وتدبرها ، فقد خرجت للتفقه . فإذا رجعت إليهم وأخبرتهم بوجوب العبادات وحذرتهم على تركها ، فقد أنذرتهم ، فصاروا متعبدين بالرجوع إلى قولهم . وإذا صاروا متعبدين بالرجوع إلى قولهم إذا خرجت للتفقه ، صاروا متعبدين به إذا خرجت لغرض آخر ، لأن أحداً من الأمة لم يفصل بينهما ، وإنما قلنا إنهم صاروا متعبدين بالرجوع إلى قولهم ، لأن الله تعالى لما تعبد كل طائفة بإنذار قومها لكى يحذروا ، لزمهم الحذر بإنذارها ، وذلك بالرجوع إلى قولها .

(١) سورة التوبة : ١٢٢ – راجع تفسير الطبرى ، طبعة المعارف ، جـ ١٤ ، ص ٥٦٥ وما بعدها . ومختار الصحاح والمعجم الوسيط .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٥٨٨ « وهذه صفة خبر الواحد » .

(٣) أى الطائفة . وفى المعتمد : « فإذا خرجا ... فقد خرجا » أى الاثنان .

فإن قيل : الاعتراض على الاستدلال من وجوه :

أحدها – أن المراد من الحذر هو الحذر بالفحص عن أحوال الخبر ، بالخروج عن الأوطان ، ليعرفوا الخبر الصحيح من[1] الفاسد . /

١/١٢٩ وثانيها – أنه ليس المراد منه خبر الواحد ، لأن الله تعالى تعبد مجموع الطوائف بالإنذار ، وليس بممتنع أن يخبر مجموع الطوائف ، فيتواتر الخبر بنقلهم .

وثالثها – أن المراد بالإنذار هو الإنذار بالفتوى ، لأنه علق الإنذار بالتفقه ، والإنذار الذى يتعلق بالتفقه هو الإنذار بالفتوى .

ورابعها – يحتمل أن المراد بالتفقه فى الدين التفقه فى الأصول ، فلا يصح الاحتجاج به .

وخامسها – لا يمتنع أن يجب على الطائفة إنذار قومهم ثم لا يجب على القوم الرجوع إلى قولهم ، كما فى قول الشاهد الواحد ، فإنه يجب على الشاهد الواحد أداء الشهادة ولا يجب على الحاكم قبولها والحكم بها . وكذلك كل واحد من المتواترين يجب عليه أن يخبر ، ولا يجب على من سمع أن يقول[2] على خبره [وحده][3] فيما طريقه العلم . وكذلك من خوف بالقتل لدفع المال ، يجب عليه المبادرة إلى الدفع ، وحرام على المخوِّف أخذه . وكذلك الذى يجب عليه دعوة الخلق إلى الإقرار بنبوته ، ولا يجب عليهم ، بل لا يجوز الإقرار به قبل إقامة المعجزة – كذا هذا .

وسادسها – لا يمتنع أن يجب على الطائفة الإنذار ، ولا يجب عليهم أن يحذروا ما لم ينضم إلى المنذر غيره ، فيتواتر الخبر ، فيجب عليهم قبوله .

---

(١) فى الأصل كذا : « عن » .

(٢) وكذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٩١ . ولعل الأظهر « يعول » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٥٩١ .

قلنا :

أما الأول – فهو باطل ، لأن أحداً من الأمة فى عصر النبى عليه السلام ولا من بعده لم يوجب على أهل القرى ولا على أكثرها ، الخروج من الأوطان ، لاشتباه الخبر فى الآفاق ، ولأن هذا يؤدى إلى أنهم لا يستقرون فى أوطانهم قبل استقرار السنن وانتشارها ، فكلما سمعوا حديثاً خرجوا عن أوطانهم فى الآفاق لفحصها ، وفيه من الفساد ما لايخفى .

وأما الثانى – قلنا : لا يجوز أن يكون المراد منه أن ينذر مجموع الطوائف كل فرقة ، لأن مجموع الطوائف ، لا يكون عند كل فرقة ، لتكون راجعة إليها[1] . وكان مقتضى الآية أن كل طائفة تنذر[2] قومها ، وهذا إنما يتم[3] فى كل طائفة مع فرقتها .

وأما الثالث – قلنا : ليس من منع قبول خبر الواحد ، منع العامى الأخذ بالفتوى . فهذه الشبهة غير لازمة والآية حجة . ثم نقول : التفقه قد يكون / بسماع الأخبار وتدبرها . وهكذا التفقه فى الزمن الأول ، والله تعالى لم يفصل ٢/١٢٩ بين[4] الإنذارين ، فيحمل عليهما[5] . كقول القائل : « فلنضربهم » : هذا شائع فى الضرب بكل خشبة على أى صفة كانت من اللين والشدة ، لأن الله تعالى لم يفصل بين ما إذا كان فى القوم مجتهد وبين ما إذا لم يكن ، فالإنذار بالفتوى

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٨٩ : « لأنها لم يكن عند كل طائفة فرقة فتكون راجعة إليها » .

(٢) فى الأصل : « ينذر » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٨٩ . وفيه : « وهذا إنما يتم فى كل فرقة مع طائفتها » . وفى الأصل كذا : « وهذا إيمانهم » .

(٤) « بين » ليست فى المعتمد ففيه ، ٢ : ٥٩٠ : « فإذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارين ، كان محمولاً على كل واحد منهما » .

(٥) فى المعتمد ٢ : ٥٩٠ : « فإذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارين كان محمولاً على كل واحد منهما » . وتقدم فى الهامش السابق .

إنما يلزم قبوله غير[١] المجتهد ، فيجب أن يصرف إلى إنذار يشترك فيه المجتهد وغير المجتهد ، وليس ذلك إلا الإنذار بالخبر .

فإن قيل : قوله تعالى : ﴿ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدِّينِ ﴾[٢] يدل على أنه ليس فى القوم مجتهد[٣] ، إذ لو كان فيهم مجتهد ، لم يجب على بعضهم أن ينفر للتفقه – قلنا : حصول المجتهد فى القوم لا يغنى من أن ينفر طائفة للتفقه وسماع الأحاديث التى لم تبلغهم ، خصوصاً فى عصر النبى عليه السلام ، والأعصار المتقاربة منه قبل استقرار السنن ، فإن الأخبار تحدث فى زمان النبى عليه السلام حالاً فحالاً ، ومنها الناسخ والمنسوخ .

وأما الرابع – قلنا : التفقه إذا أُطلق يُفهم منه التفقه فى الفروع ، فيُحمل كلام الله تعالى عليه ، إذ هو المتفاهم[٤] .

وأما الخامس – قلنا : فى الآية بيان أن الإنذار لأجل القبول والعمل به ، فإنه قال : ﴿ ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهم إذا رَجَعُوا إليهم لَعلَّهم يَحْذَرُونَ ﴾ أى لكى يَحذَروا ، والأمر بالإنذار للقبول ، إيجاب القبول . على أنا لا نستدل بوجوب الإنذار على وجوب الحذر[٥] وإنما نستدل بقوله : ﴿ لَعلَّهم يَحْذَرُونَ ﴾ فإن هذا يجرى مجرى الأمر بالحذر بالإنذار

---

(١) كذا فى المعتمد ٢ : ٥٩٠ . وفى نسخة أخرى منه : « عن » . وفى الأصل : « عند المجتهد » .

(٢) سورة التوبة : ١٢٢ – ﴿ ومَا كانَ المُؤْمِنونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقةٍ مِنْهُم طَائِفةٌ لِيَتفقَّهُوا فى الدِّينِ ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهم إذا رَجَعُوا إليهم لعلَّهم يَحْذَرُونَ ﴾ . وانظر فيما تقدم ص ٤١١ والهامش ١ منها .

(٣) فى الأصل كذا : « مجتهداً » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٩٠ : « ليس فى الطائفة مجتهد » .

(٤) فهَّمه الأمرَ مكَّنه أن يفهمه . وتَفَاهَم فهم شيئاً فشيئاً . وتفاهم القومُ أفهم بعضهم بعضاً . وتفهم الكلامَ فهمه شيئاً فشيئاً وفهَّمهَ تفهيماً (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

(٥) فى الأصل كذا : « الحد » . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٥٩١ .

وأما الإقرار عند دعوة النبى عليه السلام ، قلنا : النبى لا تلزمه الدعوة ، إلا إذا كانت له معجزة بها يلزم الخلقَ الإقرارُ به ، وعند ذلك يجب الإقرار به .

وأما السادس – قلنا : الله تعالى علق الحذر بالإنذار وحده ، فظاهره يقتضى وقوع الحذر بالإنذار وحده ، كقول القائل : « جالس فلاناً لعلك تصلح » : ظاهره يقتضى أن المجالسة سبب للصلاح ، ويقع الصلاح بها وحده ، وفيما ذكرتم تعليق الحذر بالإنذار ، وبتواتر الخبر ، فكان مخالفاً للنص – والله أعلم .

دليل آخر – إجماع الصحابة رضى الله عنهم . فإن الصحابة بأجمعهم / عملوا بأخبار الآحاد ، وإجماع الصحابة حجة قاطعة – بيانه[١] : ١/١٣٠

أنه لما اشتبه عليهم حكم الغسل فى التقاء الختانين[٢] ، رجعوا إلى أزواج النبى عليه السلام وعملوا بما سمعوا منهن[٣] .

وعن أبى بكر رضى الله عنه أنه قبل خبر المغيرة بن شعبة فى توريث

---

(١) انظر فى كل ما يلى : المعتمد ، ٢ : ٥٩١ وما بعدها . والتمهيد ، ٣ : ٥٤ وما بعدها . وشرح الكوكب المنير ، ٢ : ٣٦٩ وما بعدها . والسرخسى ، الأصول ، ١ : ٣٣١ وما بعدها . والسمرقندى ، الميزان ، ص ٤٤٦ وما بعدها . والمراجع المشار إليها فيما يلى وفيما تقدم ص ٣٨٥ .

(٢) انظر تخريجه فى : شرح الكوكب المنير ، جـ ٣ الهامش ٤ ص ٢٢١ . وانظر : الصنعانى ، سبل السلام ، ١ : ١٣٦ .

(٣) عن سعيد بن المسيب : أن أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه قال لعائشة : إنى أريد أن أسألك عن شىء وأنا أستحى منك ، فقالت : سل ولا تستح فإنما أنا أمك ، فسألها عن الرجل يغشى ولا ينزل ، فقالت : عن النبى ﷺ : « إذا أصاب الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل » رواه أحمد ومالك بألفاظ مختلفة . وراجع : مسلم فى كتاب الحيض . والترمذى فى كتاب الطهارة .

الجد [ة][1] بعد ما طلب الحكم فيه .

وعنه رضى الله عنه أنه حكم فى حادثة ، فروى له بلال عن النبى ﷺ خلافه ، فنقض حكمه ورجع إلى قوله .

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال : لا أدرى ما أقول فى أمر المجوس ، وكثر مسألته ، فروى له عبد الرحمن بن عوف عن النبى عليه السلام فى مجوس هَجَر : « سنُّوا بهم سنةَ أهل الكتاب غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم » فرجع إلى قوله[2] .

وعنه رضى الله عنه أنه كان يرى فى الجنين « أن لا شئ إذا خرج ميتاً وفيه الدية إذا خرج حيًّا » ، حتى روى له حَمَل[3] بن مالك حديث الغُرة[4] إلى آخره .

وعنه رضى الله عنه أنه كان يرى فى الأصابع نصف الدية ويفصل بينها

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٥٩١ : « الجدة » . والتمهيد ، ٣ : ٥٤ – انظر : الصنعانى ، سبل السلام ٣ : رقم ٨٩٥ و ٨٩٦ ، ص ٩٥٦ و ٩٥٧ . وانظر فيما بعد ص ٤٦٥ (١٤٣ / ٢ من المخطوط) .

والمغيرة بن شعبة من أصحاب رسول الله ﷺ . وكان موصوفاً بالدهاء والحلم . ولاه عمر بن الخطاب البصرة . ثم نقله منها إلى الكوفة . وظل بها حتى قُتل عمر . فأقره عثمان عليها ثم عزله . واستعمله معاوية على الكوفة فظل عليها حتى توفى بها سنة ٥٠ هـ (أو ٥١) . وقد شهد اليمامة وفتح الشام . وقيل إنه أول من وضع ديوان البصرة (النووى ، التهذيب ، الجزء الثانى من القسم الأول ، ص ١٠٩ – ١١٠) .

(٢) انظر فيما بعد ص ٤٦٥ . وسبل السلام ، ٤ رقم ١٢٢٤ ص ١٣٧٢ – ١٣٧٣ .

(٣) كذا فيما تقدم ص ٣٨٥ وفى المراجع التى رجعنا إليها . وفى الأصل : « حميد » ولعله هو هو .

(٤) كذا فى محمد بن الحسن الشيبانى ، الأصل ، ٤ : ٤٦٢ وما بعدها . وبلوغ المرام ، رقم ١٩٩ ، ص ١٨٠ – ١٨١ . وسبل السلام ، ٣ : رقم ١٠٩٤ و ١٠٩٥ ص ١١٩٤ – ١١٩٧ . والسمرقندى ، الميزان ، ص ٤٤٦ . والسرخسى ، الأصول ، ١ : ٣٣١ . والتمهيد ، ٣ : ٥٦ . وفى الأصل كذا : « الغُنه . » وفيما تقدم الهامش ٤ ص ٣٨٥ .

فيجعل للإبهام خمسة عشر[1] من الإبل وللخنصر ستة وللبنصر تسعة وللباقيتين عشراً عشراً ، فلما رُوى له الذى كتبه النبى ﷺ لعمرو بن حزم وجعل[2] فى الأصابع نصف الدية ، فى كل إصبع عشراً عشراً رجع عن ذلك .

وعنه رضى الله عنه أنه كان لا يرى توريث المرأة من[3] دية زوجها ، فروى ضحاك بن [سفيان][4] له خبراً بخلافه ، فرجع .

وعن على رضى الله عنه أنه قال : إذا سمعت حديثاً من النبى عليه السلام نفعنى الله به ما شاء الله أن ينفعنى ، وإذا حدثنى به غيره أستحلفه ، فإذا حلف لى صدقته . وحدثنى أبو بكر فصدق .

وعنه رضى الله عنه أنه أمر مقداد بن الأسود ليسأل النبى عليه السلام عن المذى فسأله وأخبر بجوابه[5] فعمل به .

ولأن الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم قبلوا حديث أبى سعيد الخدرى

---

(١) كذا فى الهامش تصحيحاً لما فى المتن « خمساً وعشرين » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٩٢ : « خمس عشرة » .

(٢) انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٩٢ . وسبل السلام ، ٣ رقم ١١٠٢ - ١١٠٩ ، ص ١٢٠٥ - ١٢١٨ . وفى الأصل كذا : « فلما نقله الذى كتبه لعمرو بن حزم وجعل ... » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٩٢ . والتمهيد ، ٣ : ٥٥ . وفى الأصل : « عن » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٩٢ . والتمهيد ، ٣ : ٥٥ « الضحاك بن سفيان » . وفى الأصل : « الضحاك بن قيس » . وفى مجموعة الوثائق السياسية ، الطبعة الخامسة ، جمع محمد حميد الله ، رقم ٢٢٨ ص ٣١٩ : « عن الضحاك بن سفيان عامل رسول الله ﷺ قال : كتب إلىّ رسول الله ﷺ أن « ورث امرأة أشيم من دية زوجها » . وانظر أيضاً الهامش ٦ من التمهيد ، ٣ : ٥٥ والمراجع المشار إليها فيه . وهو الضحاك بن سفيان بن عوف الكلابى أبو فضلة ، وكان على صدقات قومه - راجع الهامش ٥ ص ٥٥ من التمهيد ، جـ ٣ والمراجع المشار إليها فيه . والضحاك بن قيس أخ فاطمة بنت قيس المذكورة فى الهامش ٤ - ٥ ص ٤١٨ .

(٥) أن فيه الوضوء - انظر : التمهيد ، ٣ : ٥٦ .

رضى الله عنه [فى ربا الفضل][١] .

فكل واحد من هذه الأخبار واحد فى نفسه ، لكن جملتها متواترة ، لأنه مع كثرتها لا يتصور أن تكون كذباً ، كالأخبار الواردة فى سخاء حاتم : فإن تفاصيلها آحاد وجملتها متواترة .

٢/١٣٠ والذى يتوجه / على هذا الدليل من الاعتراض وجهان :

أحدهما – لم قلتم : إن الصحابة رضى الله عنهم عملوا على موجب هذه الأخبار لأجلها ، وما أنكرتم أنهم إنما عملوا لأمر آخر من اجتهاد حدث لهم ، أو ذكروا شيئاً [سمعوه][٢] من النبى ﷺ فعملوا به – ألا ترى أنهم ردوا[٣] الأخبار الواردة بطريق الآحاد فى الحوادث الشرعية ، فإن أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل حديث مغيرة[٤] بل طلب منه شاهداً آخر . وعن عمر رضى الله عنه أنه ردَّ حديث فاطمة بنت قيس[٥] وقال : « لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بحديث امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت »[٦] . وعن على رضى الله عنه أنه ردَّ حديث

---

(١) بخلاف ما رُوى عن ابن عباس رضى الله عنهما : « إنما الربا فى النسيئة » – انظر : فيما تقدم ص ٣٨٧ . والسمرقندى ، الميزان ، ٤٤٦ . والتمهيد ، ٣ : ٥٧ . وشرح الكوكب المنير ، ٢ : ٣٧٣ – وراجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٤١٥ .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٥٩٣ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٩٤ . وفى الأصل : « رووا » .

(٤) فى إرث الجدة – المعتمد ، ٢ : ٥٩٣ . وفيما تقدم ص ٤١٦ . وانظر ترجمة هؤلاء الصحابة الكرام رضى الله عنهم فى : التمهيد ، جـ ٣ فى هوامش ص ٥٢ وما بعدها .

(٥ – ٦) هى فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس . وكانت من المهاجرات الأوائل . وفى بلوغ المرام ، رقم ٩٤٤ ص ١٧١ : « وعن الشعبى عن فاطمة بنت قيس رضى الله عنها عن النبى ﷺ فى المطلقة ثلاثاً : « ليس لها سكنى ولا نفقة » رواه مسلم . وانظر فيه أيضاً رقم ٩٧٨ ص ١٧٦ . وسبل السلام ، ٣ : رقم ١٠٣٩ ص ١١٢٦ – ١١٢٨ : استشارت النبى ﷺ فى خاطبيها فأشار عليها بأسامة بن زيد فتزوجته . وفى طلاقها ونكاحها بعدُ سنن كثيرة مستعملة (ابن عبد البر) .

مَعْقِل بن يَسَارٍ[١] وقال : ما نصنع بحديث أعرابى بوال على عقبيه » . ولستم بأن تقولوا : إنهم إنما ردوا لأمر آخر لا لأنه خبر واحد ، بأَوْلى من أن نقول : إنهم إنما قبلوا ما قبلوا لأمر آخر لا لأنه خبر واحد[٢] .

والوجه الثانى : لم قلتم إن الصحابة رضى الله عنهم بأجمعهم عملوا على موجب خبر الواحد ، فما لم تبينوا ذلك لا تتم حجتكم لأن الحجة هو الإجماع .

والجواب :

الدليل على أنهم عملوا على موجب هذه الأخبار ، لأجلها ، أنهم لو عملوا لأمر آخر ، لكان يجب من جهة العادة والدين أن ينقلوا ذلك الأمر :

* أما العادة : فلأن الجماعة العظيمة إذا اشتد اهتمامهم بأمر قد التبس عليهم فزال الالتباس بأمر ، ذكرو [ه][٣] عن النبى عليه السلام ، أو برأى حدث لهم ، فلا بد من إظهارهم الاستبشار[٤] بما ظفروا به . والتعجب من ذهاب ذلك عليهم . وإن كان يجوز تركه من واحد منهم ولكن لا يجوز من كل واحد من آحاد الجماعة .

* وأما الدين : فلأنهم لما سكتوا وحملوا على موجب هذه الأخبار ، يوهم الناسَ أنهم عملوا لأجل هذه الأخبار ، وهذا الإيهام باطل قبيح ، كما قال لهم قائل :

---

(١) معقل بن يسار من أصحاب رسول الله ﷺ . سكن البصرة وابتنى بها داراً . شهد بيعة الحديبية . وتوفى بالبصرة آخر خلافة معاوية ، وقيل : توفى أيام يزيد بن معاوية (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

(٢) انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٩٤ .

(٣) فى الأصل : « بأمر ذكروا » . انظر ما يلى بعد قليل .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٩٣ : ففيه : « الاستبشار والسرور بما ظفرت به (أى الجماعة) والتعجب من ذهاب ذلك عليها » . وفى التمهيد ، ٣ : ٥٩ : « يظهر ذلك ويسر به » . وفى الأصل قد تكون كذلك مع عدم الوضوح .

« احكموا لشهوتى » فحكموا بأمر ذكروه عن النبى ﷺ ، فلا يحسن من جهة الدين أن لا يثبتوا ذلك الأمر الذى سمعوا من النبى ﷺ وحكموا لأجله.
١/١٣١ وحيث / لم ينقل ، عرفنا أنهم إنما عملوا على موجب هذه الأخبار لأجلها ، ولأنه يبعد من الجماعات العظيمة أن يتفق لهم ذكر شىء من النبى ﷺ أو حدوث اجتهاد فى حالة السماع ، وإن جاز ذلك فى الواحد . والدليل عليه أن أبا بكر رضى الله عنه لما طلب من المغيرة شاهداً آخر[1] ما كان يعلم أنه سيحدث لهم رأى ، أو يذكر شيئاً من النبى عليه السلام بخبر شاهد آخر ، إلا أنه طلب ذلك للتأكيد وزيادة الظن بثبوت الحديث . وأما رد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس إنما كان لأنه ورد معارضاً لكتاب الله تعالى إما بالنسخ أو بالتخصيص ، وكثير من قال : خبر الواحد لا نقبله فى تخصيص الكتاب . ولأن قوله : « لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا » يدل على ترك الكتاب أصلاً وذلك النسخ ، ولأن قوله : « ما ندرى أصدقت أم كذبت » يدل على أنه اعتقد فيها أنها غير ضابطة . وأما علىٌّ رضى الله عنه إنما رد الخبر لأمر يختص بالراوى ، وهو كونه جاهلاً[2] .

فإن قيل : أليس أنهم قبلوا خبر الواحد لنسخ حكم معلوم ، فإن أهل قباء قبلوا خبر الواحد لنسخ توجه القبلة إلى بيت المقدس ، ولا يجوز أن يستدل به لإثبات النسخ – كذا هذا – قلنا : عنه جوابان :

---

(١) فى إرث الجد والجدة كما سبق – المعتمد ، ٢ : ٥٩٣ . راجع فيما تقدم ص ٤١٦ و٤١٨ .

(٢) قال الكلوذانى فى التمهيد ، ٣ : ٦٢ : « ولهذا قال علىٌّ فى بَرْوع بنت واشق : لا أقبل شهادة الأعراب على رسول الله ﷺ ، وأراد بهم أنهم لا يضبطون » . وفى الهامش ١ منه : بَرْوع بنت واشق زوج هلال بن مرة روت أنها نكحت رجلاً وفوضت إليه ، فتوفى قبل أن يجامعها ، فقضى لها رسول الله ﷺ بصداق نسائها » راجع : ابن حجر ، بلوغ المرام ، رقم ٨٨١ ص ١٥٩ – ١٦٠ . والصنعانى ، سبل السلام ، ٣ رقم : ٩٧٠ ص ١٠٤٤ – ١٠٤٦ . وفيما تقدم ص ٤١٨ و٤١٩ .

أحدهما – أن نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلاً ، وقد كان يجوز ذلك في الصدر الأول ، [و][1] لولا منع الصحابة من ذلك ، لكنا نجوّزه .

والثاني – يحتمل أن النبي عليه السلام أخبرهم بأنه سينسخ التوجه إلى بيت المقدس وأنه يبعث[2] إليهم فلاناً ويُعْلمهم بصدقه ، فكانوا قاطعين على صدقه . وكان نسخاً لحكم معلوم بدليل معلوم .

وأما الجواب عن الوجه الثاني – قلنا : الصحابة رضي الله عنهم كانوا بين عامل بأخبار الآحاد وبين ساكت عن التنكير على عامليها ، فدلّ سكوتهم على كذبهم ، [على كونهم] راضين بالعمل بها[3] .

فإن قيل : لعل الساكت ناظر ومتوقف ، فلا يثبت الرضا بذلك – قلنا : لو لم يكن ثمة دليل على كون الخبر الواحد حجة / لكان العمل به منكراً ، ومن ٢/١٣١ لا يترك قيام الدلالة عليه ، فالعمل به منكر عنده ، وترك النكير عليه حرام ، فلا يجوز أن يتفق الصحابة بأجمعهم على ذلك . وحيث اتفقوا على ترك النكير ، دلّ أن العمل بخبر الواحد غير منكر .

دليل آخر – ما تواتر به النقل من إنفاذ النبي عليه السلام سعاته ونوابه إلى المدن والقبائل لتعليم الشرائع وأخذ الزكوات ، كإنفاذه معاذاً إلى اليمن ليبين لهم ما يحتاجون إليه من أمور دينهم وأخذ زكواتهم وأوجب عليهم الرجوع إلى روايته . وإنفاذه عليًّا رضي الله عنه إلى البحرين . وإنفاذه عتاب بن أُسيد[4] إلى مكة .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٥٩٥ .

(٢) في الأصل كذا : « وإليه يبعث » . وفي المعتمد ، ٢ : ٥٩٥ : « وأنه ينفذ إليهم بنسخها فلاناً » . وانظر : التمهيد : ٣ : ٦٣ .

(٣) في المعتمد ، ٢ : ٥٩٤ : « فدل على رضاهم بالعمل بها » . وليس فيه « على كذبهم » .

(٤) عتاب بن أُسيد . أسلم يوم فتح مكة . واستعمله النبي ﷺ على مكة عام الفتح في حين خروجه إلى حنين وكان عمره نيفاً وعشرين . وحج بالناس سنة الفتح . =

وكان يرى الحجة قائمة بقولهم ، كقيامها بالمشافهة . وقد يرد اثنان [و] واحد[١] إلى النبى ﷺ ويخبرانه عن إسلامهما وإسلام قومهما ويسألانه عليه السلام أن[٢] ينفذ إليهم من يعلمهم الشرائع . ورسول الله عليه السلام كان ينفذ الرجل الواحد ، كإنفاذه [أبا][٣] عبيدة بن الجراح . وهذا ظاهر لمن قرأ الأخبار والسنن[٤] [و][٥] لا يمكن رده . والنبى عليه السلام ما كان ينفذ الجماعات ، إذ لو فعل كذلك لم يكن أهل المدينة ليفوا لذلك[٦] ، وما كان يوجب عليهم الرجوع إلى نفسه ، ليعرفوا شرعه ، بل أوجب عليهم الرجوع إلى ما يرويه رسله عنه[٧] .

= ولم يزل عتاب أميراً على مكة حتى قُبض رسول الله ﷺ وأقرّه أبو بكر عليها فلم يزل عليها إلى أن مات . قيل : كانت وفاته فيما ذكر الواقدى يوم مات أبو بكر رضى الله عنه – قال : ماتا فى يوم واحد (ابن عبد البر ، الاستيعاب) . وقيل : مات آخر خلافة عمر رضى الله عنه (الإصابة ، ٢ : ٤٥١) .

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ : « وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبرانه بإسلامهما وإسلام قومهما ... » .

(٢) فى الأصل : « كان » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ .

(٤) كذا أيضاً فى نسخة من المعتمد . وفى نسخة أخرى منه : « والسير » : المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ والهامش ٤ منها .

(٥) من المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ .

(٦) كذا فى المعتمد تقريباً ، ٢ : ٦٠٠ ففيه : « ولو فعل ذلك (أى أرسل الجماعات) لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل » . وفى الأصل كذا : « إذ لو فعل كذلك لم يكن أهل المدينة مفرا لذلك » . ولعل الصحيح فى الأصل قوله : « يفوا به » .

(٧) فى الأصل : « إلى ما يروونه رسله عنه » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ : « بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله » .

فإن قيل : أليس أن العمل بخبر الواحد لا يجوز إلا عند قيام الدلالة عليه ، ولم تقم الدلالة عندهم ، فكيف عملوا[١] به ؟ فإن قلتم : بأنه تواتر عندهم العمل بأخبار الآحاد فما يؤمنكم أن يتواتر شرعه فلم يكونوا عملوا على موجب الآحاد ؟ — قلنا : لو كان العمل بخبر الواحد معلوماً بالعقل ، كانت[٢] الحجة معهم . وإن لم يكن معلوماً بالعقل ، فقد تواتر عندهم إنفاذ النبى عليه السلام آحاد الناس إلى القبائل ، لأنه تواتر ذلك عندنا ، فتواتره عندهم أولى ، ولا كذلك الشرع ، لأنه [لو] تواتر شرعه لما احتاجوا إلى إنفاذ آحاد الناس .

فإن قيل : فى أول ما أنفذ النبى عليه السلام ، من أين[٣] علموا أن النبى عليه السلام أوجب عليهم الرجوع / إلى قول الرسول ؟ — قلنا : بخبر قومهم الذين ١/١٣٢
وفدوا على رسول الله ﷺ ، لأنه لا يمتنع أن يكونوا عدداً يحصل لهم العلم بخبرهم : أن النبى عليه السلام تعبدهم بقبول قول رسوله .

هذا من تقرير هذا الوجه .

إلا أن لقائل أن يقول : نحن إنما نمنع المجتهد من الرجوع عن حكم العقل إلى خبر الواحد ، أما لا نمنع العامى من الرجوع إلى قول العالم المفتى والأخذ بقوله ، وهل تواتر عندكم أن الذين بعث إليهم الرسل كانوا من أهل الاجتهاد وأن الرسل كانوا يخبرونهم أو يكلون إليهم الاجتهاد فيما أخبروا ، وليس معكم على ذلك دليل ، بل الظاهر أن من تجدد إسلامه لم يكن من أهل الاجتهاد ، فإن الرسل كانوا يعلمونهم[٤] الشرائع كما يعلم العالم العامى ، والوالد الولد الصلاة و غيرها .

---

(١) لعل الصحيح هكذا . وفى الأصل : « علموا » كما هو ظاهر العبارة . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٠٠ .

(٢) فى الأصل : « وكانت » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٠١ . وفى الأصل كذا : « ثم علموا » .

(٤) فى الأصل : « فإن الرسل يعلمهم » — انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٠١ .

فإن قال : بِمَ عرفتم لزوم العامى الأخذ بفتوى العالم ؟ قلنا : بتواتر إنفاذ النبى عليه السلام آحاد الناس إلى القبائل ، كما قلتم أنتم فى الخبر : إذا[١] قيل لكم بم عرفتم وجوب قبول خبر الواحد ؟ قلتم : بتواتر إنفاذ النبى ﷺ آحاد الناس إلى القبائل والمدن .

فإن قيل : متى لزم العامى[٢] ، لزم المجتهد قبول خبر الواحد ؟ قلنا : هذا رجوع إلى المقايسة ، وانتقال عما ذكرتم من الاستدلال بإنفاذ النبى عليه السلام آحاد الناس . ثم لا بد من علة جامعة بينهما[٣] .

١٠٣ - باب فى : ما يرد له الخبر وما لا يرد :

خبر الواحد إنما يقبل إذا استجمع شرائط القبول . ويُرَدُّ لفقدها . وقد يحصل الاشتباه فيه .

وجملة ذلك ترجع إلى :

١ - نفس الخبر .

٢ - أو إلى ما له تعلق بالخبر من الراوى .

٣ - وكيفية النقل .

٤ - والمخبر عنه .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٠٢ : « حين قيل » .

(٢) فى الأصل : « العالم » - انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٠٢ .

(٣) انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٠٢ - ٦٠٧ .

١ – أما ما يرجع إلى نفس الخبر

١٠٣ – مكرراً – [فـ] بأن يرد الخبر بزيادة لم تذكر فى رواية أخرى[١] :

اعلم أن الخبر إذا ورد بزيادة لم يتضمنهـ [ـا] غيره :

[فـ] لا يخلو : إما إن لم يرو الزيادة غيره . أو هو لم يروها مرة أخرى .

[أولاً] فإن كان الذى لم يرو الزيادة غيره

[فـ] لا يخلو : إما إن أسنداه إلى مجلس ، أو أسنداه إلى مجلسين ، أو لا يعلم ذلك :

(أ) – فإن أسنداه إلى مجلسين :

تقبل[٢] الزيادة / ، لأنه لا يمتنع أن النبى ﷺ قيد كلامه بزيادة فى مجلس ، ٢/١٣٢ ولم يقيده فى مجلس آخر ، والراوى ممن يقبل روايته ، فوجب قبولها .

(ب) – وإن أسنداه إلى مجلس واحد :

[فـ] لا يخلو :

– إما إن كان الراوى الذى لم يرو الزيادة [عدداً لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة التى رواها الواحد .

– وإما أن يكون الراوى لها][٣] عدداً كثيراً لا يجوز عليهم توهم رواية ما لم يكن .

– وإما أن يجوز على كلا الفريقين ذلك . [ويجوز][٤] خلافه .

---

(١) انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٠٩ وما بعدها .

(٢) فى الأصل : « لم تقبل » وظاهر من العبارة أنه سهو من الناسخ . انظر المعتمد ، ٢ : ٦٠٩ .

(٣ – ٤) من المعتمد ، ٢ : ٦١٠ . وفى الأصل : « عدد كثير » .

ففى الوجه الأول – لا تقبل الزيادة ، ويُحمل على أن راوى الزيادة سمع من غير النبى عليه السلام ، فظن أنه سمع من النبى عليه السلام .

وفى الوجه الثانى – تقبل الزيادة . ويحمل على أن من لم يرو الزيادة اعترته غفلة ، فلم يسمع الزيادة أو نسيها .

وفى الوجه الثالث – الأمر لا يخلو : إما إن كانت الزيادة مغيِّرة لبناء الكلام وإعرابه ، أو لم تكن مغيِّرة :

ففى الوجه الأول : وهو نحو قوله عليه السلام : « نصف صاع من بُرٍّ » مع قوله : « أو صاعاً من بُرٍّ » وكل واحد من الراويين يروى ما ينفى رواية الآخر ، لأن أحدهما رواه منصوباً والآخر رواه مجروراً ، وهما إعرابان ، فيتنافيان : [فـ] الحكم فيه أنه : إن علم تفاضلهما فى الضبط ، يحمل على رواية الأضبط منهما ، لأنه مما يوجب الترجيح . وإن علم تساويهما فى الضبط أو لم يعلم ذلك ، يصار إلى الترجيح من وجه آخر .

وفى الوجه الثانى – وهو قوله عليه السلام : « صاعاً من بُرٍّ » مع قوله : « [أو صاعاً][1] من بُرٍّ بين اثنين » – الحكم[2] فيه : أنه مقبول عندنا ، وعند أصحاب الحديث غير مقبول .

دليلنا فى ذلك – أن راوى الزيادة ممن تقبل روايته ، ولا معارض لروايته – فتقبل ، كما لو تفرد بالحديث . وإنما قلنا إنه « ممن تقبل روايته » ، لأنه اختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة فى باب الرواية – وإنما قلنا إنه « لا معارض لروايته » لأن رواى الزيادة قد رواها ، والذى لم يروها لم ينفها

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٦١١ . وفى الأصل : « مع قوله : من بر بين اثنين » فليس فيه : « أو صاعاً » .

(٢) فى الأصل : « والحكم » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١١ : « فهذه الزيادة تقبل » .

لا لفظاً ولا معنى : أما لفظاً فظاهر . وكذا معنى ، لأن الذى لم يرو إنما [لم][1] يرو لغفلة اعترته حين تكلم النبى عليه السلام ، أو لشغل قلبه أو تشاغله عن سماعها بإصغاء [إلى] كلام[2] الناس أو بالعطاس أو غير ذلك[3] .

فإن قيل : لم حمل ترك الزيادة على هذه المعانى ، أوْلى من حَمْل / رواية الزيادة ١/١٣٣
على تصور[4] أنه سمع من غيره لا من الرسول – قلنا : لأن تشاغل الإنسان عن[5] سماع ما جرى بمشهد منه[6] أكثر من توهم الإنسان سماع ما لم يسمع ، لأنه لا سبب لذلك ، إلا أنه سمع من غيره ، فظن أنه سمع معه شيئاً له عُلقةٌ وشَبَهٌ به . وإما لترك ما جرى بمشهد منه [لـ] أسباب كثيرة قد ذكرناها ، فكان ترك رواية ما جرى بمشهد منه أكثر من توهم سماع ما لم يجر .

فإن قيل : على قضية ما ذكرتم يجب أن يكون قوله عليه السلام « نصف صاع من بُرٌّ » أولى بالقبول من قوله « صاعاً من بر »[7] لأنه تضمن زيادة وهو النصف – قلنا : لو لم يكن فى الحديث إلا هذه الزيادة كان أولى بالقبول ، إلا أن فى الخبرين ما يتعارضان ، من إعرابين متنافيين ، فلم يكن أحدهما بالقبول أولى من الآخر . فلذلك صرنا إلى الترجيح ، وهذا لأنه لا يمكن أن يقال : لعل الذى لم يرو الزيادة إنما لم يروها لأنه سمع قوله « صاعاً » ولم يسمع « النصْف » ، لأنه لو كان كذلك لرواه مجروراً وسمعها مجروراً ، وحيث رواه منصوباً علم أنه لم يرو الزيادة لأنها ما كانت ثابتة .

(١ – ٢) من المعتمد ، ٢ : ٦١٢ .

(٣) كذا العبارة فى المعتمد ، ٢ : ٦١٢ .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦١٢ . والتمهيد ، ٣ : ١٥٦ . وفى الأصل : « قصور » .

(٥) فى الأصل كذا : « عنه » .

(٦) فى الأصل : « فيه » انظر ما يلى ، والمعتمد ، ٢ : ٦١٢ .

(٧) فى الأصل : « من تمر » راجع السياق . وكذا المعتمد ، ٢ : ٦١٢ – ٦١٣ .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – منها – أن ضبط الإنسان إنما يعرف لموافقة[(١)] المعروفين بالضبط له ، فإذا لم يوافقوه[(٢)] فى الزيادة ، لا يعرف ضبطه ، فلا يقبل .

٢ – ومنها – أنه [لو] وافقه ضابط آخر قويت روايته . فإذا خالفه ، ضعُفت روايته ، فلا تُقبل .

٣ – ومنها – أن القصر حكم ، والزيادة حكم يخالفه ، فجرى مجرى خبرين متعارضين ، فلا تثبت الزيادة .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لو لم يعرف ضبط الإنسان إلا بموافقة ضابط آخر له ، يؤدى إلى ما لا نهاية له . ولم يعرف ضبط أحد[(٣)] . وإنما يعرف ذلك لمعنى يوجد فيه ، ولأن اختلاف ضبط الإنسان إنما يعرف إذا خالفه [من يضبط][(٤)] مراراً ، فأما فى المرة الواحدة والمرتين [فـ] لا يمتنع أن يضبط فيهما ويسهو من هو أضبط منه[(٥)] .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦١٣ : « بموافقة » . وسيأتى بعد قليل : « بموافقة » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦١٣ : « لم يوافقوه فى الرواية » . وفى الأصل : « لم يوافق فى الزيادة » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦١٣ : « ولم يعرف ضبط أحد » . وفى الأصل كذا : « ولم يعرف ضابط آخر » .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٦١٣ .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦١٣ . وفى الأصل كذا : « ولأن اختلاف ضبط الإنسان ... إذا خالفه مراراً ، ... أضبط منهما » وسيأتى فيما بعد (ص ٤٣٤) تعبير « اختلال الضبط » .

وأما الثانى – قلنا : بأنه بإمساكه [عن الزيادة][1] لا يخالفه ، كما لو أمسك عن حديث آخر .

ثم نقول : إذا وجب قوة روايته[2] إذا وافقه ضابط آخر ، فإذا لم يوافقه / لم تحصل تلك القوة – أما لا تبلغ فى الضعف مبلغاً لا تقبل أصلاً – ألا ترى ٢/١٣٣
أن راوى الحديث إذا شارك [ـه] جماعة فى الروايات ، قويت روايته ، وإذا لم يشاركه ، لا تبلغ فى الضعف حداً لا تقبل أصلاً – كذلك هذا .

وأما الثالث – قلنا : لا تعارض بل يجريان مجرى خبرين ، تنفرد إحدى الروايتين بنقل أحدهما ، ويرويهما الآخر[3] . فلا تعارض من قِبَل أن راوى الأصل لم يذكر الزيادة . بل أمسك عنها ، والآخر روى الأصل والزيادة – فجرى[4] مجرى الخبرين على ما مرَّ .

(جـ) – فأما إذا لم يعلم أنهما أسنداهما إلى مجلس واحد أو مجلسين :

فالصحيح أن يحمل على أنهما جريا فى مجلسين . إذ لو جريا فى مجلس واحد لجريا على لفظ واحد وسمعاهما[5] على لفظ واحد . فالظاهر من ضبطهما وعدالتهما أنهما لا يختلفان .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٦١٤ . وفيه : « كما أنه بإمساكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفاً له » .

(٢) قد تكون : « رواية » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١٤ : « قول الزيادة » . ولعله « قوة » .

(٣) كذا فى الأصل .

(٤) فى الأصل : « تجرى » – راجع أول العبارة .

(٥) لعل الصحيح كذلك . وفى الأصل : « ويسمعهما » .

[ثانياً] وأما إذا كان الذى [روى] ، لم يرو هو مرة أخرى :

– فإن رواه بدون الزيادة مراراً ، ورواه[١] مع الزيادة مرة واحدة – لا تقبل هذه الزيادة ، ويحمل على أنه سها فى إثبات الزيادة فى تلك المرة ، لأن سهو الإنسان مرة واحدة أكثر من سهوه مراراً .

– فأما إذا رواها مرة وأخل بها مرة :

* [فـ] إن كانت مغيِّرة[٢] لبناء الكلام وإعرابه ، فلا شبهة فى وقوع التعارض .

* وإذا لم تكن كذلك ، جاز أن يقال بالتعارض . لأنه يحتمل أنه سمع من النبى عليه السلام ونسيها حين لم يروها . وذكرها حين رواها . ويحتمل أنه وَهِمَ أنه سمع منه عليه السلام ولم يسمع منه ، وليس قول الإنسان بأن ضبط الإنسان يمنع من سماع ما لا أصل له بأوْلى من قول القائل بأن ضبطه يمنع من وهْم سماع ما لم يسمع . والصحيح أنه يحمل على النسيان ، لأن نسيان ما سمع عند تطاول الزمان أكثر من وهم سماع ما لم يسمع .

– فإذا روى الزيادة مرة ولم يروها مرة أخرى ، استهانة [بـ][٣] الخبر وقلة التحفظ ، سقطت عدالته ، فلا تُقبل روايته .

والله أعلم .

---

(١) فى الأصل : « فرواه » .

(٢) فى الأصل كذا : « منيرة » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١٥ : « وكانت الزيادة تغير إعراب الكلام » .

(٣) استهان به وتهاون به استحقره – مختار الصحاح . استخف به – المعجم الوسيط . انظر فيما يلى الهامش ٣ ص ٤٣١ .

[٢ – ما له تعلق بالخبر من الراوى][1]

١٠٤ – باب فى : ذكر فصول الراوى :

اعلم أن عدالة الراوى شرط قبول الرواية .

والمعنى بالعدالة هنا كونه مجتنباً الكبائر[2] والكذب / والمستخفات[3] من المعاصى والمباحات . ١/١٣٤

ولا اختلاف فى اعتبار هذه الأمور فيمن يروى عن النبى عليه السلام ، لأن الله تعالى منع من قبول خبر الفاسق ، لقوله تعالى : ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنُوا إنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبيَّنُوا ﴾[4] – أمر بالتوقف ، وإنه ينفى القبول . ولأن خلاف ذلك يقدح فى الثقة بقوله ، لأنه متى أقدم على الكذب ، مع علمه بأنه كذب ، لا نأمن أن يكذب فى جميع ما يرويه عن النبى عليه السلام .

وكذلك إذا أقدم على كبيرة مع العلم بأنها كبيرة ، لا نأمن أن يقدم على الكذب فيما يرويه عن النبى عليه السلام .

وكذلك إذا أقدم على المستخفات من المعاصى ، كالتطفيف . والمباحات كالأكل على الطريق والبول على الطريق[5] ، وصحبة الأرذال[6] – فإن من أقدم

---

(١) أخذاً من الباب ١٠٣ (٢) ص ٤٢٤ .

(٢) فى الأصل : « مجتنباً عن الكبائر ... » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١٧ : « من اجتنب الكبائر » . وفى مختار الصحاح والمعجم الوسيط : « اجتنب الشيء » ابتعد عنه . وفى القرآن الكريم : ﴿ فَاجْتَنِبُوه ﴾ سورة المائدة : ٩٠ . وتكرر ذلك كثيراً .

(٣) استخف به استهان – المعجم الوسيط . راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٤٣٠ .

(٤) سورة الحجرات : ٦ .

(٥) فى الهامش كأنه تصحيح : « الشارع » .

(٦) جمع رَذْل وهو الدون الخسيس – مختار الصحاح والمعجم الوسيط .

على هذه الأفعال ، مع أنه يثمر النقص ، فلا نأمن من أن يقدم على الكذب ، مع أنه أثمر النقص عنده .

وكذلك مشارطة الأجرة على رواية الحديث ، بل هو أبلغ فى الدناءة من الأكل على الطريق ، فجرى ذلك مجرى أخذ الأجرة على صلاة النافلة .

وأما الفسق بتأويل ، فهو الفسق فى الاعتقادات ، إذا كان فاعله متحرجاً فى أفعاله :

[فـ] بعضهم[1] يمنع قبول الرواية .

وعند عامة الفقهاء لا يمنع .

والدلالة على ذلك : أن السلف رضى الله عنهم : بعضهم قبلوا رواية البعض بعد الفرقة[2] . وكذلك التابعون : قبلوا رواية كلا الفريقين . ولأن من هذا حاله يقوى الظن بصدق روايته ، فتُقبل روايته .

والمخالف احتج ، فقال : بأن الفسق فى أفعال الجوارح[3] إنما يمنع قبول الرواية ، لا لأنه من أفعال الجوارح[4] – ألا ترى أن المباحات من أفعال الجوارح[5] ولم يمنع قبولها ، وإنما منع لأنه فسق . وهذه العلة موجودة فى الاعتقادات إذا كانت فسقاً . ولأنه إذا فسق وهو يعلم أنه فسق : يمنع قبول الحديث ، فإذا فسق وهو لا يعلم أنه فسق : فقد ضم إلى هذه الخطيئة ، خطيئة أخرى ، فأوْلى أن يُمنع .

---

(١) فى الأصل : « قال بعضهم » . والظاهر أن « قال » مشطوبة .

(٢) كذا فى المعتمد أيضاً ، ٢ : ٦١٨ .

(٣ – ٥) كذا فى متن المعتمد ، ٢ : ٦١٧ . وفى الأصل وفى نسخة من المعتمد : « الخوارج » .

الجواب :

أما الأول – قلنا / الفسق فى أحوال الجوارح إنما يمنع قبول الحديث ، ٢/١٣٤
لأن فاعله علم أنه فسق ، وذا يمنع قوة الظن بصدق روايته . فأما الفسق فى الاعتقاد ، إذا لم يعلمه فسقاً ، وهو متحرج فى أفعاله ، [فإنه] لا يمنع قوة الظن بصدق روايته ، فتُقبل روايته .

وأما الثانى – قلنا : إذا لم يعتقد أنه فسق ، لم يقدح ذلك فى تحرجه وتنزهه عن الكذب ، فيقوى الظن بصدق روايته ، فتُقبل . ولا كذلك إذا علم ، لما مرّ[(١)] .

وأما الكفر الذى يخرج عن جملة المسلمين ، كاليهودية والنصرانية – [فإنه][(١)] يمنع من قبول الرواية بالإجماع ، لأن الخارج عن دين الإسلام يدعوه اعتقاده إلى تحريف[(٣)] ما يرويه ، فلا يقوى الظن بصدقه .

وأما الكفر بتأويل – إذا كان فاعله متحرجاً فى أفعاله :

قال بعضهم : إنه يمنع قبول الرواية بالإجماع ، [لاتفاق][(٤)] الأمة على أن رواية الكافر لا تُقبل .

والفقهاء إنما قبلوا لاعتقادهم بأنه ليس بكفر .

---

(١) كذا فى الأصل – قارن ذلك بالعبارة السابقة عليها (ا/م) . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٦١٧ – ٦١٩ .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٦١٨ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦١٨ . وفى الأصل كذا : « تخويف » .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٦١٨ . راجعه وانظر الهامش ٧ من الصفحة نفسها . وراجع : التمهيد ، ٣ : ١١٢ – ١٢١ .

والأولى أن فاعله إذا كان متحرجاً فى أفعاله ، لا يمنع قبول روايته إذا لم يخرج عن أهل القبلة ، لأن الظن بصدق خبره غير زائل . ودعواهم الإجماع فى ذلك على الإطلاق لا يستقيم ، لأن كثيراً من أهل الحديث قبلوا رواية من خالفهم فى مذاهبهم مع علمهم بمذاهبهم .

وأكثرهم يقول بقبولها إلا إذا تَدَين[١] بالكذب ، ويفتخر لنصرة مذهبه ، كالخطابية[٢] من الروافض ، فحينئذ لا يقبل ، لأن الظن لا يقوى لصحة روايته .

• • •

وكذا التساهل فى الحديث ، وترك التحفظ من الزيادة والنقصان فيه ، يمنع قبول الرواية ، لما مرَّ .

• • •

وأما الراوى إذا كان غير ضابط ويعتريه سهو فيما سمعه – فله ثلاثة أحوال :

إما أن يكون الأغلب من حاله السهو واختلال الضبط . أو يتساوى اختلال ضبطه وحال ضبطه . أو الأغلب من حاله الضبط وجودة الحفظ .

---

(١) الدين الطاعة . نقول : دان له يدين دِيناً أى أطاعه . ويقال : دان بكذا ديانة فهو دَيّن ، وتَدَيَّن به فهو متدين ، وديَّنه تديناً وَكَلَه إلى دينه (مختار الصحاح) .

(٢) الخطابية أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع مولى بنى أسد . وقد زعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة . وقال بإلهية جعفر بن محمد وإلهية آبائه رضى الله عنهم . وهم أبناء الله وأحباؤه . والإلهية نور فى النبوة ، والنبوة نور فى الإمامة ... الخ . ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته قتله بسنجة الكوفة . وافترقت الخطابية بعده فرقاً ... الخ (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ١٨٥ – ١٨٧) .

فالأول – [مَن الأغلب من حاله السهو واختلال الضبط] :

لا تُقبل روايته ، لأنه لا يقوى الظن بصحتها . فإن قيل : الأصل فى العاقل الضبط ، فيجب التمسك به إلى أن يعلم خلافه – قلنا : العقلاء متفاوتون فى الضبط ، فلا يجوز أن يستدل بظاهر العقل على ذلك ، كيف وقد ظهر بخلاف هذا الأصل ، وهو الغالب من حاله / السهو . فإن قيل : الظاهر من حال المعتدل ١/١٣٥
أن لا يروى وهو يعلم أنه غير ضابط أو ساه – قلنا : إن من لا يضبط يظن أنه ضابط ، ومن يسهو يظن أنه لا يسهو ، فيروى على حسب ظنه .

وفى الوجه الثانى – [مَن يتساوى اختلال ضبطه وحال ضبطه] :

قال بعضهم : تقبل روايته ، لأن الأصل فى الرواية هو[1] الصحة ، فيجب التمسك بالأصل ، إلى أن يعلم خلافه .

والصحيح : أنه لا يقبل ، لأنه لما تساوى ضبطه واختلال ضبطه ، لا يقوى الظن بصدقه ، لتعاور[2] الأمارتين .

فإن قيل : الصحابة رضى الله عنهم أنكروا على أبى هريرة رضى الله عنه كثرة الرواية ، لاختلال ضبطه ، ومع هذا قبلت روايته – قلنا : ما أنكروا عليه لقلة ضبطه ، بل لكثرة الرواية ، لأن كثرة الرواية يعترض[3] فيها السهو والغلط ، فاحتاطوا عليه بالإنكار ، مع أنه أهل لقبول الرواية .

---

(١) فى الأصل : « وهو » .

(٢) فى الأصل كذا : « لتعاون » . وتعاوروا الشىء تداولوه فيما بينهم (مختار الصحاح) . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١٩ : « لتعادل الأمرين » .

(٣) اعترض الشىءُ : صار عارضاً كما تكون الخشبة فى النهر أو الطريق (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) . وفى المعتمد ، ٢ : ٦١٩ : « يعرض » .

وفى الوجه الثالث – [مَن الأغلب من حاله الضبط وجودة الحفظ] :

لا خلاف فى قبول روايته إلا إذا عُلم أنه ساه ، فحينئذ لا تُقبل – لما مرَّ .

• • •

وإذا ثبت أنه يجب اعتبار العدالة وغيرها من الشروط التى ذكرناها . فإن كان لها ظاهر ، يجب التمسك به . وإلا لزم المصير إلى اختبار[١] حاله وما يدل عليه .

ولا خلاف فى الزمان الأول ، وهو زمن النبى ﷺ : [فقد] كانت العدالة منوطة بظاهر الإسلام ، وكان الظاهر أن[٢] تسلم عدالته . ولذلك[٣] اقتصر النبى عليه السلام فى قبول خبر الأعرابى فى رؤية الهلال على إسلامه . واقتصرت الصحابة فى قبول خبر الأعراب على إسلامهم .

فأما فى الزمن الذى كثرت الخيانات[٤] ممن يعتقد الإسلام – [فـ] لم يكن الظاهر من حال المسلم العدالة ، فيجب المصير إلى اختبار[٥] حاله والفحص عنه .

• • •

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « وإلا لزم اختبارها » . وفى الأصل : « اعتبار حاله » .

(٢) فى الأصل كذا : « ممن » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً » .

(٣) فى الأصل : « وكذلك » . وقد تكون « لذلك » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « ولهذا » . وانظر : التمهيد ، ٣ : ١٢١ – ١٢٢ ففيه : « لأن » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « الجنايات » . وفى التمهيد ، ٣ : ١٢٢ : « الخيانات » .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « اختباره » . وفى الأصل : « اعتبار حاله » .

وأما جهل الراوى بمعنى ما ينقله ، كالعجمى[١] يروى الحديث ولا يعلم معناه ، فإن ذلك لا يوجب رد خبره ، لأنه لا يمنع من حفظه – ألا ترى أنه يمكن للعجمى حفظ القرآن ، وإن لم يعرف معناه . وكذلك الصحابة قبلوا أخبار الأعراب وإن كانوا لا يعرفون كثيراً من معانى الكلام الذى يحتاج فيه إلى أنواع استدلال ، ولأن بدون العلم يحفظه . وإذا ثبت الحفظ وقوى الظن بصدقه ، يُقبل – لما مرّ .

• • •

وأما رواية الصبى إذا سمعه وهو صبى ، ورواه وهو صبى / ، فإنه يقبل ، ٢/١٣٥
لأن الصحابة رضى الله عنهم قبلوا رواية ابن عباس رضى الله عنهما ما سمعه من النبى ﷺ وهو صبى ، لما كان رواه وهو بالغ ، ولأنه لا خلل فى حفظه وتحرجه ، فتقبل .

• • •

وأما رواية الأعمى والمرأة والعبد – فإنها تقبل ، لأن الظن يقوى بصحتها ، ولم يرد الشرع بالمنع من قبولها ، بل ورد الشرع بقبولها . فإن الصحابة رضى الله عنهم قبلوا رواية ابن عباس رضى الله عنه وكان ضريراً ، وقبلوا رواية أزواج النبى ﷺ ، ورواية العبيد من الصحابة .

• • •

وأما رواية من لم يكاثر أهل العلم ، ولا أطال مجالسة أهل النقل ، فهى مقبولة . لأن كل خصلة لم تقدح فى ظننا صدق الرواية ، لا تمنع من قبولها : وكونه غير مُجالِسٍ لأهل العلم لا يقدح فى ذلك .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٠ : « كالأعجمى » . وفى مختار الصحاح والمعجم الوسيط : « العَجَم خلاف العرب . الواحد عجمى نطق بالعربية أو لم ينطق . علم على الفرس خاصة . والأعجمى الأخرس – يقال : لسان أعجمى وكتاب أعجمى ولا يقال : رجل أعجمى فينسب إلى نفسه إلا أن يكون أعجمُ وأعجمىّ بمعنًى » .

ولا يلزم على هذا : الاستفتاء ، لأن جواز الاستفتاء موقوف على كون المفتى من أهل الاجتهاد ، ولن يصير الإنسان من أهل الاجتهاد إلا بالتعلم و بمجالسة أهله .

غير أن الخبرين إذا وردا ، وأحدهما برواية من جالس أهل العلم ، والآخر برواية من لم يجالس أهل العلم ، كانت[1] رواية من جالسهم أولى ، لأن المكثر من مجالسة أهل الصنعة أعرف بها[2] وأعلم بتفاصيلها[3] ، فكان أوْلى بقبول روايته .

• • •

وأما من اختلف فى اسمه : [فـ] تقبل روايته ، بعد أن عرفت عدالته .. لما مرَّ .

وأما إذا روى زيد عن عمرو خبراً ، وقال عمرو : « إنى لا أذكر أنى رويت لك » — فهذا على وجوه :

١ — إما أن يقول : إنى لا أذكر أنى رويت لك .

٢ — أو يقول : ما رويتُ لك .

٣ — أو يقول : أعلم أنى[4] ما رويت لك .

ففى الوجه الأول — اختلفوا :

ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله أنه لا يُقبل . ولذلك رُدَّ حديث ربيعة عن الزهرى عن النبى عليه السلام : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل[5] » — لأن الزهرى أنكر أنه رواه .

(١ — ٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢١ . وفى الأصل : «كان .. أعرف به .. بتفاصيله » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٢ . وفى الأصل ليس على الكلمتين همزة .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢١ : « فنكاحها باطل » فقط . وهو بعض حديث روته عائشة رضى الله عنها . انظر : بلوغ المرام ، رقم ٨٣٣ ص ١٥١ .

وذهب غيره من أهل الأصول إلى قبوله ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

والدلالة على أن ثقة الراوى توجب قبول خبره إذا أمكن ، وهنا أمكن ، لأن المروى عنه / يحتمل أنه رواه ثم نسيه . ولا يقال بأنه لو كان كذلك لتذكر إذا ١/١٣٦
روى عنه وذكّره ، لأنا نقول : يحتمل أنه نسيه ولا يتذكر روايته[١] ، كما فى الشاهد : فإن الإنسان قد يحدث بأمر من الأمور الدنيوية ، ثم ينسى ذلك ، فيذكر له ، فلم يذكر إلا بعد زمان ، وربما لا يذكر أصلاً[٢] . وإذا جاز ذلك ، والراوى يروى من غير شك ، يقبل منه .

وفى الوجه الثانى – يقبل أيضاً ، لأن المروى عنه جاز أنه قال ذلك على حسب ظنه ، وقد نسى روايته .

وفى الوجه الثالث – تعارض القولان ، فلا يقبل بهما . لأن كل واحد منهما ثقة ، فيحتمل أنه رواه ثم نسيه . ويحتمل أنه لم يرو ، والراوى سمع من غيره ممن ليس بثقة[٣] ، فأسند إليه تشهيراً للحديث ، أو سمع من ثقة غيره فظن أنه سمع منه[٤] – والله تعالى أعلم .

١٠٥ – باب فى : ما يرد الخبر إذا كان رواية واحد :

ذهب جل القائلين بقبول أخبار الآحاد إلى قبول الخبر إذا رواه واحد .

وذهب جماعة منهم أن الخبر إذا رواه عدلان يُحمل عليه[٥] .

---

(١) فى الأصل : « بروايته » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٢ : « ... فقد يحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا ، ثم يسهو عنه ، ويذكّر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل . وربما لم يذكره أصلاً » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٢ . وفى الأصل كذا : « ممن ليس سمعه » – انظر العبارة التالية .

(٤) فى المعتمد : « ... ممن ليس بثقة وأسنده إلى من أسنده إليه سهواً » .

(٥) فى المعتمد ، ٢ ٦٢٢ : « وجب العمل به » . وفى المعجم الوسيط : حمل القرآن ونحوه حفظه وعمل به .

وقيل : إذا رواه واحد لم يُحمل عليه(١) . ولم يُقبل إلا بشرط : أن يعضده دليل ظاهر ، أو اجتهاد ، أو عمل به بعض الصحابة ، أو كان منتشراً .

وحُكى عنهم أنه لا يقبل فى باب الزنا إلا خبر أربعة ، كما فى الشهادة . ولا تُقبل شهادة القابلة الواحدة .

والدلالة على صحة المذهب الأول – قياس هذا الخبر على الأخبار الواردة فى المعاملات ، وقد ذكرنا الكلام فيه على الاستقصاء(٢) . ولأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على العمل بخبر الواحد ، فإنه روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قبل خبر بلال رضى الله عنه ونقض حكمه . وقبل عمر رضى الله عنه خبر حمل(٣) بن مالك فى الجنين ، وعملت الصحابة رضى الله عنهم بحديث أبى سعيد الخدرى(٤) ، وحديث رافع بن خديج رضى الله عنهما فى المخابرة(٥) . ولا يُقال إنهم إنما قبلوا ما قبلوا ، لأنه عاضده اجتهاد ، لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم ببعض
٢/١٣٦ هذه الأخبار ، فإنهم كانوا لا يرون بالمخابرة بأساً حتى روى لهم / نهى النبى عليه السلام عن ذلك(٦) .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٢ . « لم يجز العمل به » راجع الهامش السابق .

(٢) راجع فيما تقدم ص ٤٠٧ وما بعدها .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٢ وتقدم . وفى الأصل : « حميد » . راجع فيما تقدم ص ٤١٦ .

(٤) راجع فيما تقدم ص ٤١٥ – ٤١٦ .

(٥ – ٦) قال ابن عمر : « كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع ابن خديج أن النبى ﷺ نهى عن المخابرة فانتهينا » أخرجه مسلم فى كتاب البيوع ، باب كراء الأرض عن ابن عمر (صحيح مسلم ، ٣ : ١١٧٩) .

ورافع بن خديج بن رافع الأنصارى الأوسى أبو عبد الله . عرض على النبى ﷺ نفسه يوم بدر ، واستصغره . وأجازه ﷺ يوم أحد . وشهد ما بعدها . وكان عريف قومه بالمدينة . روى ثمانية وسبعين حديثاً . ومات على الصحيح فى زمن معاوية (ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ١ : ٤٩٥ . وانظر : الإصابة ، ١ : ٤٩٥ – ٤٩٦) . =

وأما المخالف فقد احتج فى ذلك بأن النبى عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى سأل أبا بكر وعمر(١) . وكذا الصحابة رضى الله عنهم اعتبروا العدد فى باب الأخبار : فإنه روى أن أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل خبر مغيرة بن شعبة رضى الله عنه فى ميراث الجد [ة](٢) حتى أخبر بن محمد بن مسلمة . ولم يقبل عمر رضى الله عنه خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنهما(٣) . وكذلك لم يقبل خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى .

= والمخابرة هى المزارعة – انظر : السرخسى ، المبسوط ، ٢٣ : ٢ وما بعدها . والسمرقندى ، التحفة ، ٣ : ٤٤٢ وما بعدها . والكاسانى ، البدائع ، ٦ : ١٧٥ وما بعدها . والهداية وشروحها ، ٨ : ٣٨٤ وما بعدها . والزيلعى ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق والشلبى عليه ، ٥ : ٢٧٨ وما بعدها . وابن عابدين ، رد المحتار ، المطبعة الميمنية ، ٥ : ١٨٩ وما بعدها . ومذكراتنا فى الفقه الحنفى ١٩٥٩ – ١٩٦٠ ص ١٢ وما بعدها . وابن قدامة ، المغنى ، ٥ : ٥٨٢ – ٥٨٨ . وسبل السلام ، جـ ٣ رقم ٨٥٣ ص ٩١٦ وما بعدها . وكتابنا أحكام المعاملات المالية فى المذهب الحنبلى ، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م ص ٢٦٧ – ٢٧٠ وهامشها وص ٤١١ – ٤١٦ وهوامشها .

(١) المعتمد ، ٢ : ٦٢٣ .

قال السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٤٤٥ – ٤٤٦ : « وقال بعضهم : يشترط عدد الاثنين . ومنعوا قبول شهادة القابلة . وتعلقوا بما روى عن النبى ﷺ أنه لم يعمل بخبر ذى اليدين وحده ، حيث قال : أقصرت الصلاة أم نسيتها يا رسول الله صلى الله عليك وسلم ؟ فقال : « كل ذلك لم يكن » – حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، فقالا مثل قول ذى اليدين ، فحينئذ قبل » – وذو اليدين سمى بذلك لأنه كان بيديه طول . وقيل : لأنه كان يعمل بيديه جميعاً . واسمه عمرو بن عبد ود . وقيل : عبد عمرو بن بصلة . وقيل : عمير بن عبد عمر (البخارى على البزدوى ، ٣ : ٦٠) .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٦٢٣ ففيه : « الجدة » راجع فيما تقدم ص ٤١٥ – ٤١٦ .

(٣) المعتمد ، ٢ : ٦٢٤ . والتمهيد ، ٣ : ٦١ والهامش ٣ منها .

قال إمام الحرمين فى البرهان (تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب) جـ ١ ، البند رقم ٥٤٨ ص ٦٠٩ : « وروى أن أبا موسى الأشعرى لما استأذن على عمر ولم يأذن له انصرف ، =

ولم يقبل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما حديث عثمان بن عفان فيما رواه من استئذانه رسول الله ﷺ فى رد الحكم بن العاص(١) وطالباه . لمن(٢) شهد له بذلك فقالا له : « أنت شاهد واحد » . ولأن هذا إخبار عن الغير ، يجب العمل عنده ، فيشترط العدد فيه ، كالشهادة .

والجواب :

أما توقف النبى ﷺ فى حديث ذى اليدين : لو دل ، [فـ] إنما يدل على اعتبار الثلاثة ، وإنه لا يقول به .

= ورده عمر وعاتبه فى انصرافه وقال : هلَّا وقفت ؟ فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الاستئذان ثلاثة فإن أذن لكم وإلا فانصرفوا . فقال : إن جئت بمن يشهد لك وإلا أوجعت ظهرك ضرباً ، فجاءه بأبى سعيد الخدرى فشهد له » . وانظر : ابن القيم ، زاد المعاد ، ٢ : ٤٢٨ .

(١) الحَكَم بن العاص (أو بن أبى العاص) بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصى القرشى الأموى . عم عثمان بن عفان رضى الله عنه . وابنه مروان بن الحكم . كان من مسلمة الفتح . وأخرجه رسول الله ﷺ من المدينة وطرده عنها فنزل الطائف ومعه ابنه مروان . وقيل إن مروان ولد بالطائف . ولم يزل بالطائف حتى ولى عثمان فرده عثمان إلى المدينة وبقى فيها وتوفى فى آخر خلافة عثمان . واختلف فى السبب الموجب لنفى رسول الله ﷺ إياه : فقيل : كان يتحيل ويستخفى ويسمع ما يسره رسول الله ﷺ إلى كبار أصحابه فى مشركى قريش وسائر الكفار والمنافقين فكان يفشى ذلك عليه . وقيل : كان يؤذى النبى ﷺ . وقد أنكر على عثمان رضى الله عنه رده إلى المدينة . وقيل : إن عثمان رضى الله عنه كان قد أذن له رسول الله ﷺ فى رده متى أفضى الأمر إليه – انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٥٤ .

(راجع : ابن عبد البر ، الاستيعاب . وابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ببيروت ، جـ ٢ ص ٢٢٦ فى ترجمة خالد بن يزيد بن معاوية رقم ٢١٢ . والبَلاذُرِى (أحمد بن يحيى) ، أنساب الأشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، إخراج معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، جـ ١ ص ١٥١) .

(٢) كذا فى الأصل : « لمن » ولعل الأوضح : « بمن » . وفى المعجم الوسيط : « طالبه بحقه طلبه منه » . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٦٢٤ .

ثم نقول : إن[١] توقف النبى ﷺ لظهور أمارة الغلط فيه ، وهو تفرده بذلك[٢] من الجمع الكثير – ونحن نقول به .

وأما طلب الصحابة مخبراً ثانياً – [فـ] لا يدل على أنهم اعتقدوا أن العمل بخبر الواحد لا يجوز ، بل طلبوا ذلك لقوة الظن ، أو لإزالة الوهم الثابت لبعض العوارض – دل عليه أن الذين طلبوا مخبراً ثانياً هم الذين لم يطلبوا ذلك وعملوا بخبر الواحد على ما ذكرنا .

ثم نقول :

أما توقف أبى بكر رضى الله عنه فى حديث مغيرة – [فـ] يحتمل أنه كان ليعلم أنه مستقر أو منسوخ ، أو ليعلم : هل عند[٣] غيره مثله أو خلافه .

وأما خبر أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى الاستئذان – فقد كان محتاجاً إليه ، ليدفع سياسة[٤] عمر رضى الله عنه عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثاً كالمرتفع[٥] – دل عليه أنه لما رجع مع أبى سعيد الخدرى وشهد له ، قال له عمر : إنى لم أتهمك لكنى خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ – يعنى يروى كل إنسان حديثاً على حسب غرضه / .

وأما رد حديث فاطمة بنت قيس – قلنا : ذكر عمر رضى الله عنه أنه معارض بالكتاب : إما بالنسخ أو بالتخصيص ، حيث قال : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى صدقت أم كذبت » . ١/١٣٧

---

(١) فى الأصل كذا : « إذا » .

(٢) فى الأصل كذا : « من ذلك » .

(٣) فى الأصل كذا : « عنده » .

(٤) ساس الناس سياسة تولى رياستهم وقيادتهم . وساس الأمور دبرها وقام بإصلاحها – المعجم الوسيط .

(٥) ارتفع علا وتقدم – انتقل وزال : المعجم الوسيط . ويظهر أن المقصود كالمترفع أو المتكبر – انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٢٣ – ٦٢٤ .

وأما رد حديث عثمان رضى الله عنه فى حق الحَكَم بن العاص – فلأنه خبر عن إثبات حق لشخص ، كالشهادة[١] . ولذلك سمياه شاهداً وقالا : « أنت شاهد واحد » ، ويشترط فيه العدد . أو يحتمل أنهما توقفا لأجل قرابة عثمان للحَكَم ، وقد كان معروفاً بأنه كلف بأقاربه ، فتوقفا تنزيهاً لعرضه أن نقول : متعنت[٢] ، إنما قال ذلك لقرابته .

وأما قياسهم رواية الخبر على الشهادة – قلنا : هذا باطل : بالفتوى ، فإنه لا يشترط فيه العدد ، وإن وجد فيه ما ذكرتم . وباطل باشتراط الحرية والذكورة فى الشهادة دون الرواية . وهذا لأن الشرع شرط فى الشهادة شروطاً لم يشترطها فى غيرها ، احتياطاً لصيانة حقوق الناس .

٣ – ما يرجع إلى كيفية النقل[٣]

١٠٦ – باب فى : نقل الحديث بالمعنى :

اعلم أن اللفظ المنقول عن النبى عليه السلام نوعان :

---

(١) فى الأصل كذا : « كالطهارة » . راجع فيما تقدم ص ٤٤٢ . قال فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٤ : « وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما على خبر عثمان رضى الله عنه فى رد الحَكَم ، لأن ذلك شهادة ، لأنه إثبات حُكم فى عين لا يتعداها – ألا ترى أنهما سمّيا ذلك « شهادة » فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما . وقاس أبو على رحمه الله الخبر على الشهادة لعلة : أن كل واحد منهما إخبار عن الغير ، يجب عنده العمل ، فكان من شرطه العدد ... » . ولعل المقصود هنا أبو على الجبّائى المعتزلى (٣٠٣ هـ) .

(٢) لعلها من عَنَى به الأمرُ أهمَّه ، وعَنِى فلان بالأمر اهتم وشُغل به ، وأعْنَت الأمرُ فلاناً أتعبه وأهمه ، وعاناه قاساه ، وعنّاه كلفه ما يشق عليه – المعجم الوسيط . وفى القرآن الكريم : ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وقد خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً ﴾ (سورة طه : ١١١) أى خضعت وذلّت .

(٣) أخذاً مما ورد فى الباب ١٠٣ : « ما يرد له الخبر وما لا يرد » ص ٤٢٤ .

أحدهما – ما يشتبه الحال فيه ، حتى يكون فيه موضع اجتهاد[1] .

والثانى – ما لا يشتبه الحال فيه .

فالأول – لا يجوز العدول عنه إلى غيره ، لأنه لا يمتنع أن الراوى لو نقل لفظ النبى عليه السلام إلى غيره ، لكان يقع فى اجتهاد غيره ، خلاف ما يقع فى اجتهاده . فلا يدين فيه من اعتقاد زيادة أو نقصان ، وإنه لا يجوز .

والثانى – جاز العدول عنه إلى لفظ يسد مسده ، كقوله : « جلس » مع قوله : « قعد » وقوله : « علم » مع قوله : « عرف » . بشرط أن يكون الراوى فقيهاً عالماً بمواقع الخطاب وحقائق الألفاظ .

إليه ذهب أصحابنا وعامة أهل الأصول .

وحكى عن بعض أصحاب الشافعى رحمه الله أن ذلك لا يجوز بحال .

والدلالة على جواز ذلك ما اشتهر من الصحابة رضى الله عنهم نقل الحديث بالمعنى ، نحو قوله عليه السلام : « نهى عن بيع وشرط » و « نهى عن بيع غرر » و « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان » و « أمر النبى عليه السلام / بكذا » ٢/١٣٧
و « رخّص فى كذا » وكل ذلك نقل بالمعنى ، لأنهم لم ينقلوا اللفظ الذى تلفظ به النبى عليه السلام – دل عليه أن النبى عليه السلام قال فى هذا « إذا أصبتم المعنى فلا بأس » . وعن عائشة رضى الله عنها نحو ذلك . وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان يروى ويقول : « قال النبى عليه السلام أو نحوه » . ولأن المتعبَّد به فى الأخبار العمل به ، دون تلاوة الألفاظ : دل عليه أن سُفراء النبى عليه السلام ينقلون أوامره ونواهيه بلغاتهم المختلفة ، إذ لا يفهمون إلا ذلك . وإذا جاز ذلك ، فلأن يجوز بقرينة ، أَوْلى وأحرى .

والمخالف احتج بقوله عليه السلام : « نضَّر الله امرءاً سمع مقالتى فوعاها وأدَّاها كما سمعها . فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه – ورُبَّ حامل فقه ليس بفقيه » .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٦ . وفى الأصل : « اجتهاده » – انظر ما يلى .

وإنما يكون مؤدياً ما سمع كما سمع إذا نقل لفظ النبى عليه السلام . ولأن احتمال الخطأ فى النقل بالمعنى ثابت ، والنقل بعينَ اللفظ ممكن ، فيجب التحرز عنه .

والجواب – قلنا : فيه ترغيب فى نقل ألفاظ النبى عليه السلام ، ونحن به نقول : إن الأوْلى ذلك . وهذا لا يمنع جواز النقل بالمعنى .

ثم نقول : الحديث حجة لنا ، فإنه قال : « فوعاها وأداها كما سمعها » أى ضبطها ، وذلك يكون للمعنى دون الألفاظ [إذ] لا يقال « وعى اللفظ » .

وأما قوله « أدى كما سمعها » – قلنا : الناقل للحديث بالمعنى ناقل لما سمع كما سمع ، كالمترجم من لغة إلى لغة : مؤد[١] لما سمع كما سمع . ولأن الحديث[٢] لو منع من نقل الحديث بالمعنى فإنما يمنع إذا كان يشتبه الحال فيه ، ويختلف اجتهاد الناس فيه – ألا ترى أنه قال : « فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه – ورُبَّ حامل فقه غير فقيه » وهذا إشارة إلى ما يختلف بالاجتهاد . فأما الذى لا يشتبه الحال فيه ، فقد يستوى فيه الكامل الفقه والناقص الفقه[٣] ، والفقيه وغير الفقيه .

وأما قوله : احتمال الخطأ ثابت فيه – قلنا : إنما يحتمل الخطأ فيما يشتبه ويختلف الاجتهاد فيه ، ونحن لا نجوز النقل بالمعنى فى مثل ذلك – والله أعلم . /

١/١٣٨ ١٠٧ – باب فى : طريق رواية الحديث :

وهى على خمس مراتب :

الأولى – سماعه من الشيخ ، بأن قرأ الشيخ عليه فى معرض الإخبار .

---

(١) فى الأصل كذا : « مؤدى » .

(٢) كذا فى الأصل : ولعل الأسلس أن يقال : « المحدث » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٧ ففيه : « يستوى فيه الناقصُ الفقه والكاملُ الفقه » . وفى الأصل كذا : « الناقص له » .

ويجوز للراوى أن يقول : « أخبرنا » و « حدثنا » و « قال فلان » و « سمعته يقول » – وهذا ظاهر .

والثانية – وهو أن يقرأ على الشيخ ، وهو ساكت . وهذا جار مجرى قوله : « هذا صحيح » فتجوز الرواية ، لأنه لو لم يكن صحيحاً لكان سكوته وتقريره فسقاً قادحاً فى عدالته . ولو جاز ذلك ، لجاز فى صريح قوله . وهذا يجوز للراوى أن يقول : « حدثنا – وأخبرنا – فلان ، قراءةً عليه » . أما قوله : « حدثنا » مطلقاً و « سمعته » – اختلفوا فيه . والصحيح أنه لا يجوز ، لأنه يشعر بالنطق والتصريح بالقول وهو كذب ، إلا إذا قرنه بقرينة دالة أنه يريد به القراءة عليه . أو يقول[1] عند الفراغ : « هو كما قرأناه » – فقال الشيخ : « نعم » إلا أن يجوز أن يقول : « حدثنا » .

والثالثة : الإجازة – وهو أن يقول : « أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى – أو – ما صح عندك من مسموعاتى » – وهذا يجوز للراوى أن يقول : « حدثنا – وأخبرنا إجازة » إذا كان المجيز والمجاز له يعلمان ما فى الكتاب . أما قوله : « حدثنا – وأخبرنا » مطلقاً – فهو على نحو ما ذكرنا فى القراءة على الشيخ .

وهذا كله عند أصحابنا .

ومنع مالك رحمه الله صحة الإجازة وقال : لو صحت الإجازة لارتفعت الرحلة .

والصحيح ما ذكرناه ، والوجه فيه ما بيَّنا .

والرابعة – الكتاب ، وهو أن يرى خطه فى كتاب ، وهذا على ثلاثة أوجه :

١ – إما أن يعلم أنه سمع أو يظن أنه سمع[2] .

---

(١) فى الأصل : « أو نقول » .

(٢) كانت العبارة فى الأصل : « أنه لم يسمع أو يظن أنه لم يسمع » وشطبت « لم » فى الموضعين من الناسخ .

٢ – أو يجوز من نفسه سماعه وعدم سماعه على سواء .

٣ – وإما أن لا يذكر أنه سمع أو قرأ ، ولكنه غلب على ظنه سماعه أو قراءته .

ففى الوجه الأول : يجوز له الرواية والأخذ بروايته . وهذا مما لا شبهة فيه .

وفى الوجه الثانى : لا يجوز . لأنه لا يجوز للإنسان أن يخبر بما يعلم كذبه أو يشك فى ذلك .

وفى الوجه الثالث ، اختلفوا :

روى عن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لم يجوز روايته والأخذ بها .

٢/١٣٨ وعن أبى يوسف ومحمد والشافعى / رحمهم الله : أنهم جوزوا روايته والأخذ بها[١] .

وهو على مثال اختلافهم فى الشاهد : إذا رأى خطه فى صك ، وهو لا يتذكر .

والصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله ، لأن الرواية عن الغير حكم عليه أنه حدثه به ، فلا يجوز ذلك إلا عن علم . ولأن الخط يشبه الخط ، فكان احتمال الكذب ثابتاً ، فيجب التحرز عنه .

والخامسة – الوجود . وهى كالتصانيف المعروفة والكتب المشهورة إلى أقوام مشهورين معروفين ، ككتب محمد بن الحسن رحمه الله ونحوها . وهذا مما يجوز لمن وقف عليه أن يقول : « هذا مذهب فلان » و « قال فلان كذا » لأنه ثابت بالتواتر .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٨ : « وعن أبى يوسف ومحمد الشافعى : يجوز له الرواية . ويجب العمل عليها » .

١٠٨ - باب - القول فى المراسيل :

اعلم أن الخبر المرسل - ما أضرب الراوى عن ذكر من سمعه منه ، وقال : قال رسول الله .

واختلفوا فى قبوله إذا فعل ذلك من يقبل روايته مسنداً .

ذهب أبو حنيفة ومالك رحمهما الله وعامة من المتكلمين إلى أنه يُقبل على كل حال .

وذهب أصحاب الظاهر وأهل الحديث إلى أنه لا يُقبل على كل حال .

وذهب الشافعى رحمه الله إلى أنه لا يُقبل إلا بشرط ، وهو أن يكون قد أسند [ه][1] غيره ، أو هو مرة أخرى ، أو عمل به الصحابة أو أكثر أهل العلم .

وذهب عيسى بن أبان إلى أنه لا يقبل إلا إذا كان المُرسِل صحابيا أو تابعياً . وحكى ذلك عن الشافعى رحمه الله .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه أن إرسال الراوى الحديث مع عدالته جار مجرى أن يذكر الراوى ويقول : « هو عدل عندى » فى الدلالة على العدالة . ولو ذكر الراوى وقال ذلك ، يجب قبوله والعمل به - فكذا هذا .

وإنما قلنا : إن إرساله مع العدالة جار مجرى ما ذكرنا ، لأن الإنسان مع عدالته لا يستجيز من نفسه أن يخبر عن النبى عليه السلام ، وفيه إلزام الناس عبادة أو اطّراح عبادة[2] ، إلا إذا علم ذلك أو ظن ثبوته ، لأنه حرام وقبيح .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٢٩ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٠ . وفى الأصل كذا : « عباده او الحراح عبادة » . واطّرحه بتشديد الطاء أبعده - مختار الصحاح .

وقال عليه السلام : « من حدَّث بحديث وهو يرى أنه كذب ، فهو عند الله أحد الكاذبين » . وذا لا يحصل إلا بعدالة من سمع منه ، وكذا الثانى والثالث إلى أن يتصل بالرسول عليه السلام / .

١/١٣٩ وأما إذا ذكر الراوى وقال : « هو عدل عندى » ، فالقبول متفق عليه بين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله . ويجب أن يكون مقبولاً ، لأنه ثبت الحديث من النبى عليه السلام ، غالباً وظاهراً ، فيجب العمل به .

فإن قيل : العدالة إنما تثبت باستجماع أسباب العدالة وانتفاء أسباب الجرح[1] ، وذا لا يُعرف إلا بالذكر – قلنا : هذا مذهب الشافعى رحمه الله : أن ذكر أسباب العدالة والجرح شرط التزكية . والصحيح خلاف ذلك ، لأن أصحاب الحديث وغيرهم يزكون الرجل من غير أن يذكروا أسباب العدالة والجرح ، ولأن[2] أسباب العدالة إنما تتم باجتناب الكبائر وعدم الإخلال بالواجبات . وذكر أعيان ذلك فى طول الزمان مخافة أن يكون فيها ما لا تسلم معه العدالة عند الشافعى رحمه الله ، يؤدى إلى إيجاب ما يشق علينا إحصاؤه بل[3] يتعذر ذلك ، وهذا لا يجوز .

فإن قيل : إذا كان فى ذكر أسباب العدالة مشقة يسقط ، أما لا مشقة فى ذكر الراوى فلا يسقط ذكره – قلنا : ذكر الراوى غير مقصود لذاته ، بل ليعرف كونه عدلاً ، فيثبت الحديث من النبى عليه السلام ، وذا يحصل بعدالة الراوى عنه ، لما مرَّ .

---

(١) جَرَحَ الشاهدَ طَعن فيه وردَّ قوله – المعجم الوسيط .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٠ . وفى الأصل كذا : « وكان » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٠ . وفى الأصل كذا : « لم » ولعلها كانت « إلم » فسها الكاتب عن كتابة « الهمزة » .

فإن قيل : الراوى يخبرنا على عدالة تثبت عنده ، وذا لا يوجب سقوط النظر ، فى حاله ، عمن سمعه[١] . لأنه مما يختلف فيه حال الناس ، وصار كشهود الفرع ، إذا شهدوا على شهادة الأصول : يجب ذكر الأصول وتعديلهم ، ولا يكتفى بعدالة الفروع . وكذلك إذا ثبتت عدالة الشهود عند قاض وحكم بشهادتهم : يجب على قاض آخر النظر فى حالهم وعدالتهم ، ولا يسقط وجوب النظر عنه ، كذا هذا[٢] – قلنا :

العدالة متى تثبت عند شخص تثبت عند الكل ظاهراً ، لأن الراوى إنما يعتقده عدلاً ، لأنه وجده مجتنباً الكبائر[٣] مقدماً على الواجبات ، ولولا[٤] ذلك لما حل له الرواية عنه . وإذا ثبت ذلك تثبت عدالته عند السامع ظاهراً وغالباً .

وهذا بخلاف شهادة الفروع على شهادة الأصول ، لأنه لا يجرى / مجرى ٢/١٣٩
تعديلهم ، لأن الشهادة على الشهادة ، نقل الفروع شهادة الأصول وإخبارهم أنهم شهدوا بذلك ، ونقل شهادة الغير لا يكون تعديلاً له . أما هنا بخلافه – على ما مرَّ . على أنا نقول : قضية ما ذكرنا من الدليل أن يجب على الحاكم الحكم بشهاداتهم ، وإن لم يذكروا له الأصول شهود الفروع ولم يعدلوهم ، إلا أن الدلالة قد قامت على اشتراط ذكرهم وتعديلهم ، وذا لا يدل على الاشتراط هنا[٥] ،

(١ – ٢) قال فى المعتمد ، ٢ : ٦٣١ – ٦٣٢ : « قيل : فيجب ، لو ذكر المخبِر من أخبر عنه وعَدَّله ، أن لا يسقط عن السامع للخبر النظر فى عدالته ، كما لم يسقط عن القاضى الثانى النظر فى عدالة الشهود ، وإن ذكروا عنده ، فلما لم يجز ذلك ، علمنا مفارقة الشهادة للخبر » .

(٣) فى الأصل : « مجتنباً عن الكبائر » راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٤٣١ .

(٤) فى الأصل كذا : « أولاً » .

(٥) عبارة المعتمد ، ٢ : ٦٣١ : « فإن قيل : يلزمكم على ما ذكرتم أن يجرى إضراب (وفى نسخة : أمران) شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر شهود الأصل مجرى أن يذكروهم ويعدلوهم ، وأن يلزم الحاكمَ الحكمُ بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصول ، كما يلزمه إذا ذكروهم وعدلوهم . الجواب : أن إضرابهم عن ذكر شهود الأصل يجرى مجرى ما ذكرتم . =

كاشتراط الحرية والذكورة وغيرهما – دل عليه أنه يشترط تحميل شهود الأصول الفروعَ شهادتهم والأمر بأدائها ولم يشترط التحميل هنا – فكذا الراوى . وأما إذا حكم الحاكم بشهادة شاهد – قلنا : نحن نسعى فى إلحاق الإرسال من العدل بذكر اسم الراوى وتعديله . وثمة لو ذكر الشاهدَ وعدالته لا يسقط عن القاضى الآخر النظر فى حاله ، وهنا يسقط إذا ذكر ذلك – فعلم أن بين الرواية والشهادة مفارقة فى الشروط . ثم الفارق بينهما أن من كان مقدم العصر

= ولو تُركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل . لكن الدلالة منعت من ذلك ... » . وراجع فى شهادة الفروع على الأصول وتعديلهم : أستاذنا المرحوم أحمد إبراهيم ، طرق القضاء ، ص ٣٨٨ وما بعدها .

قال أستاذنا أحمد إبراهيم ، فى طرق القضاء ، ص ٣٨٨ وما بعدها :

« الشهادة على الشهادة غير جائزة قياساً لكنهم أجازوها استحساناً . وجه القياس ... » .

وفى ص ٣٩٣ : « وكيفية التحميل أن يقول الأصل مخاطباً الفرع : اشهد على شهادتى أنى أشهد بكذا . ويكفى سكوت الفرع فى القبول ، ولو ردَّ الشهادة ارتدت حتى لو شهد بعد ذلك لا تقبل . وكيفية أداء الفرع للشهادة أن يقول : أشهد أن فلاناً أشهدنى على شهادته بكذا ، وقال لى : اشهد على شهادتى بذلك . وهذه أوجز عبارة ... يكفى تعديل الفرع لأصله إن كان الفروع معروفين بالعدالة عند القاضى . وهذا هو ظاهر الرواية وهو الصحيح ، لأن الفرع فى هذه الحالة من أهل التزكية ولأنه ناقل عبارة الأصل إلى مجلس القاضى ، وبالنقل ينتهى حكم النيابة فيصير أجنبياً فيصح تعديله إذا عرفه القاضى بالعدالة . وعن محمد أنه لا يصح تزكية الفروع للأصول ولو كان الفروع معروفين بالعدالة عند القاضى لما فى ذلك من التهمة وهو تصحيح شهادتهم التى تحملوها عنهم . وإن كان الفروع غير معروفين بالعدالة فالمفتى به أنه يلزم القاضى أن يعدل الكل أى الأصول والفروع لأن المأخوذ على الفروع النقل دون التعديل ، لأنه قد يخفى عليهم ، فيتعرف القاضى العدالة كما إذا شهدوا بأنفسهم . وقال فى التكملة نقلاً عن الخانية : إن القاضى إذا عرف الأصول والفروع بالعدالة قضى بشهادتهم ، وإن عرف أحدهما دون الآخر سأل عمن لا يعرفه .

وإذا شهد الفرع على شهادة أصل فردت شهادته لفسق الأصل لا تقبل شهادة أحدهما بعد ذلك اهـ . أى إلا حصلت التوبة ومضت بعدها مدة ستة أشهر على المفتى به كما تقدم .

يتعذر معرفة عدالته بالاجتهاد فى أقواله وأفعاله ، بل الرجوع فى ذلك إلى أخبار غيره ، ورواية العدل عنه جار مجرى ذلك ، على ما مرَّ . فأما الحاكم [فـ] لم يمكنه النظر فى حال الشاهد والتعرف عن أحواله وأفعاله وأقواله – والله أعلم[١] .

دليل آخر – إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، فإنه روى عن البراء بن عازب أنه قال : « ليس كل ما حدَّثناكم [به][٢] سمعناه من النبى عليه السلام ولكنا لا نكذب » . وعن أبى هريرة رضى الله عنه أنه كان يروى عن[٣] النبى عليه السلام أنه قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » . ثم سئل عن ذلك فأسنده إلى الفضل بن عباس[٤] . وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يروى عن

---

(١) انظر فى ذلك : المعتمد ، ٢ : ٦٣١ – ٦٣٢ . والتمهيد ، ٣ : ١٣٣ – ١٤٣ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٢ . والميزان ، ص ٤٣٦ . والبراء بن عازب بن الحارث أنصارى أوسى . له ولأبيه صحبة . استصغره رسول الله ﷺ هو وابن عمر يوم بدر فردهما ولم يشهداها . وغزا مع رسول الله ﷺ أربع عشرة غزوة ، وفى رواية : خمس عشرة . وقيل : إنه الذى افتتح الرى سنه ٢٤ . وشهد مع علىٍّ الجمل وصفين وقتال الخوارج . ونزل الكوفة ومات فى إمارة مصعب بن الزبير . وأرخه ابن حبان سنة ٧٢ (ابن حجر ، الإصابة ، ١ : ١٤٢ . وانظر : الزركلى ، الأعلام ، ٢ : ٤٦ . وميزان الأصول ، تحقيقنا ، الهامش ٢ ص ٤٣٦) .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٢ . وفى الأصل : « من » .

(٤) الفضل بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشى الهاشمى . يكنى أبا عبدالله . وقيل : بل يكنى أبا محمد . وكان أكبر إخوته . ومنهم عبد الله بن عباس . وأمه أم الفضل أخت ميمونة زوج النبى ﷺ . غزا مع رسول الله ﷺ حنيناً وشهد معه حجة الوداع وشهد غسله ﷺ . واختُلف فى وقت وفاة الفضل : فقيل : أصيب فى يوم أجنادين فى خلافة أبى بكر الصديق سنة ١٣ هـ . وقيل : بل يوم مرج الصفر سنة ١٣ هـ . وقيل : مات فى طاعون عمواس بالشام سنة ١٨ هـ . وقيل : قتل يوم اليرموك سنة ١٥ فى خلافة عمر بن الخطاب . وكان أجمل الناس وجهاً . ولم يترك ولداً إلا أم كلثوم تزوجها الحسن بن على رضى الله عنه ، ثم فارقها فتزوجها أبو موسى الأشعرى . روى عنه أخوه عبد الله بن عباس ، وروى عنه أبو هريرة رضى الله عنه (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

النبى عليه السلام أنه قال : « إنما الربا فى النسيئة » . ثم سُئل عن ذلك فأسنده إلى أسامة بن زيد[١] . وروى عنه أنه كان يروى عن النبى عليه السلام : « أنه كان لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة » ثم أسنده إلى أخيه الفضل بن عباس –
١/١٤٠ فلو لم تكن المراسيل حجة يجب العمل بها ، لكان / المرسِل ، إذا لم يبين ، جارياً مجرى من يروى ، عمن لا تقبل روايته ، على وجه يوهم أنه يجب قبوله . وكونه منكراً [يوجب][٢] الإنكار ، ولا يجوز أن يجمعوا على ترك الإنكار[٣] . ومعلوم أنه لم [يحصل][٤] الإنكار ممن أرسل و [ممن] لم يرسل[٥] ، فكان إجماعاً .

فإن قيل : أليس رُوى عن علىٍّ رضى الله عنه أنه كان يستحلف الراوى ، فكان هذا إنكاراً معنى ؟ ثم نقول : ما رويتم أخبار آحاد ، فلا يصح التمسك بها فى موضع العلم .

قلنا : [الأول] – أما استحلاف على رضى الله عنه – [فـ] ما كان[٦] على أنه سمعه من النبى عليه السلام أو من غيره ، بل يحتمل أنه استحلف أنه : هل سمع [الحديث] فى الجملة ؟ ويحتمل أنه استحلف استظهاراً وطلباً لقوة الظن ،

---

(١) هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل . وأمه أم أيمن واسمها بركة مولاة رسول الله ﷺ وحاضنته . أمّره النبى ﷺ على جيش كبير فيه أبو بكر وعمر ، وقد مات النبى ﷺ قبل أن يتوجه فأنفذه أبو بكر . وكان رسول الله ﷺ يحبه كثيراً . اختُلف فى سنّه يوم مات النبى ﷺ . فقيل : كان ابن عشرين سنة . وقيل : ابن تسع عشر . وقيل : ابن ثمانى عشرة . مات آخر خلافة معاوية سنة ٥٤ أو سنة ٥٨ أو سنة ٥٩ (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

(٢ – ٣) فى الأصل : « فيجب » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٣٢ : « ولو كان منكَراً لأنكروه ولما اجتمعوا على ترك إنكاره » .

(٤ – ٥) فى الأصل كذا : « ... أنه لم يدخل الإنكار ممن أرسل ولم يرسل فكان إجماعاً » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٣٢ : « ومعلوم أن من أرسل ومن لم يرسل لم ينكر ذلك » .

(٦) أى استحلافه .

ولذلك لم يستحلف أبا بكر رضى الله عنه . على أن هذا لا يعارض دليلنا ، لأن دليلنا أنهم عرفوا أن بعض الصحابة أرسلوا ولم ينكروا عليهم [سم] ، ولم يرو عن عليٍّ رضى الله عنه إنكاره . وأما الثانى – قلنا : كل[1] واحد من هذه الأخبار ، إن كان خبر واحد ، لكن مجموعها فى المعنى صار فى معنى التواتر .

ولقائل أن يقول : إن هذه الأخبار يسيرة ، [و] لا يصير المعنى متواتراً بهذا القدر – ألا ترى أن الخبر الواحد إذا رواه ثلاثة أو أربعة لا يصير متواتراً ، فالأخبار[2] الثلاثة أوْلى . إلا أن يقال : يجب قبوله فيما يوجب العمل دون العلم .

وأما من أبى قبول المراسيل فقد احتج بأشياء :

١ – منها – أن ترك الراوى ذكر من يروى عنه يتضمن جهالة عينه وصفته . ولو عرف السامع عين الراوى وجهل صفته ، بأن يقول : « حدثنى فلان » ولم يقل : « هو عدل عندى » فإنه لا يجب قبوله ، فكذا إذا جهل عينه وصفته ، بل أوْلى .

وقولهم – إن عدالته تعرف برواية العدل – قلنا : [الأول] ليس كذلك ، فإن العدل قد يروى عن غيره ، ثم إذا سُئل عنه يتوقف فى عدالته . والثانى – أن روايته تدل على كونه عدلاً عنده . ويجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ، ولا يكون عدلاً عند غيره .

٢ – ومنها – أنه لو وجب العمل بالمراسيل ، لم يكن فى ذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى وفائدة .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٣ . وفى الأصل كذا : « دل » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٣ ففيه : « فالأخبار الثلاثة والأربعة أوْلى أن لا يكون معناها متواتراً » . وفى الأصل كذا : « بخبر الثلاثة أوْلى » . ولعل الأصح : « فخبر ... » .

٢/١٤٠ ٣ – ومنها – أنه / لو وجب العمل بالمراسيل ، لوجب العمل بإرسال من أرسل فى عصرنا ، بأن [قال] : قال النبى ﷺ ، والأمر بخلافه[١] .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا نسلم بأن ترك الراوى ذكر من يروى عنه ، يتضمن ما قلتم ، لما ذكرنا أن ثقة الراوى تشهد بعدالة من يروى عنه .

وقوله – بأن العدل قد يروى عن عدل ، أو يجوز أن يكون عدلاً عنده ولا يكون عدلاً عند غيره – قلنا : إن جاز ذلك ، لكنه خلاف الظاهر والغالب ، لما ذكرنا . والغالب لا يبطل بالجواز النادر – ألا ترى أنه لو ذكر الراوى ، وقال : هو عدل عندى ، لا يمتنع ، لو[٢] تفحصنا عن حاله ، أن لا يكون عدلاً فى نفسه[٣] ، ولا يمنع ذلك قبول روايته – كذا هذا .

وقوله : إن ذكر اسمه ولم يقل هو عدل عندى ، لا يقبل . قلنا : بعضهم قالوا : يقبل ، وذكر اسمه والرواية عنه تعديل . إلا أن هذا غير صحيح ، لأنه يوجب سقوط النظر فى أحوال المحدثين ، لأن عدالة الراوى تشهد بعدالة من يروى عنه ، وعدالة من يروى عنه تشهد بعدالة من روى عنه ، إلى أن يتصل بالنبى عليه السلام ، وفى ذلك سقوط النظر فى أحوال المحدثين مع الفساد فيما بينهم[٤] – وهذا مذهب ردىء . والصحيح أنه إذا أرسل سقط وجوب النظر .

---

(١) انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٣٧ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٤ : « لو فحصنا نحن عنه » . وفى الأصل كذا : « أو » . وتفحّص بالغ فى الفحص ، وفحَص الشىءَ كشفه ، وفحص عن الأمر استقصى فى البحث عنه . وفحص الكتاب ونحوه دقق النظر فيه ليعلم كنهه – المعجم الوسيط .

(٣) انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٣٤ ففيه : « كما أنه لو قال : هو عدل عندى ، جاز – لو فحصنا نحن عنه – أن لا يكون عدلاً عندنا » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٥ : « مع كثرة الفساد فى الناس » .

وإذا ذكر الراوى لا يسقط . ووجه الفرق أنه إذا أرسل وقال : « قال رسول الله ﷺ » فهذا حكم على النبى[١] ، وإلزام الناس تلك العبادة[٢] ، وليس له ذلك إلا إذا علم أو ظن . ولأنه إذا أرسل لا يمكننا النظر فى أحوال الراوى ، فسقط وجوب النظر . ولا كذلك إذا ذكر الراوى ، لأنه إذا لم يحكم [به][٣] على النبى عليه السلام ، ولا فوت إمكان النظر فى أحوال الراوى ، فلا يسقط وجوب النظر فى حاله .

وأما الثانى – قلنا : فيه فائدة من وجهين :

أحدهما – أنه إذا ذكر أسماء الرواة أمكن للسامع النظر فى عدالتهم والفحص عن حالهم ، فيكون ظنه بعدالتهم أقوى ، لأن طمأنينة الإنسان وسكون النفس إلى ما حصل له لخبرته وفحصه أقوى من طمأنينته وسكونه إلى ما / حصل له لخبرة ١/١٤١
غيره . وهذا الوجه يقتضى أن تكون المسانيد أقوى من المراسيل[٤] .

والثانى – أنه قد يشتبه على الراوى حال من يروى عنه ، فلا يقدم على تزكيته ولا على جرحه ، فيذكر اسمه ليفحص السامع عن حاله . وإذا عرفه أرسل الحديث . وهذا الوجه يقتضى أن يكون المرسَل أقوى من المسند أيضاً[٥] .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٥ : « فقد حكم بأن رسول الله صلى الله عليه قال ذلك » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٥ . وفى الأصل : « العادة » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٦٣٥ .

(٤) فى الأصل : « المراسيل أقوى من المسانيد » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٣٧ : « وهذا الجواب يقتضى ترجيح المسنَد على المرسَل » . وانظر أيضاً : التمهيد ، ٣ : ١٤٢ – ١٤٣ . والبخارى على البزدوى ، ٣ : ٧ : « وهذا يقتضى ترجيح المسنَد على المرسَل » . وانظر فيما بعد ص ٤٨٦ – ٤٨٧ .

(٥) كذا فى الأصل – يراجع الهامش السابق . وعبارة : « وإذا عرفه أرسل ... المسند أيضاً » ليست هنا فى المعتمد ، ٢ : ٦٣٧ ، ولا التمهيد ، ٣ : ١٤٣ .

وأما الثالث – قلنا : إن كان الحديث معروفاً ، وقد عُرفت رواته ، يجب قبوله . وإن لم يكن ، لا يجب قبوله ، لا لأنه مرسل ، بل لأن الأخبار دُوِّنت وسُطِّرت وضُبطت ، فما لم يعرفه أهل النقل ، كان كذباً . وإن [كان] عصراً لم تضبط فيه السنن يُقبل ويُعمل به[1] .

وأما ما قال الشافعي رحمه الله : إن المرسَل يُقبل إذا أسنده غير مرسله ، أو هو بنفسه مرة أخرى – قلنا :

إن أراد به أن الحجة هو المسند ، فهو صحيح على مذهبه ، ولا تأثير للمرسَل في ذلك .

وإن أراد به أن المرسَل يصير حجة عند المرسِل ، فباطل ، لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة بضم الحجة إليه ، كخبر الواحد : لما لم يكن طريقاً إلى العلم ، لا يصير طريقاً إليه إذا عضدته آية أو خبر متواتر .

وكذا قوله : إن المرسَل يصير حجة إذا عضده قول بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم – لأن قبول بعض الصحابة وفتوى أكثر أهل العلم ليس بحجة ، وإن كان قول بعض الصحابة حجة عنده . فما ليس بحجة لا يصير حجة بضم الحجة إليه .

وأما من خصَّ مراسيل الصحابة بالقبول – [فـ] يقال له : لم خصصتم الصحابة بذلك ؟ .

فإن قال : لأن ظاهر حال الصحابي أن لا يقول : « قال النبي عليه السلام » إلا وقد سمعه منه ، أو حدثه عنه من هو ثقة عنده – قلنا : ومن أين نخبر بذلك ؟ : فإن قال : لأنه عدل ، قلنا : هذه العلة موجودة في غيره ، فلا معنى لتخصيصه .

---

(١) في المعتمد ، ٢ : ٦٣٧ : « فإن كان العصر الذي أرسل فيه الراوي عصراً لم يضبط فيه السنن ، قُبل مرسَله » .

فإن قال : الظاهر أن الصحابى لا يطلق القول بأن النبى عليه السلام قال ذلك إلا وقد سمعه منه ، قلنا : هذا قبول المسند دون المرسَل . على أنه يمكن للصحابى أن يقول : « بلغنى أن النبى عليه السلام قال / ذلك - أو - سمعتُ أن النبى ٢/١٤١ عليه السلام قال كذا » ، وهذا اللفظ لا يدل على أنه قد سمعه من النبى عليه السلام .

١٠٩ - باب فى : التدليس :

اعلم أن التدليس هو أن يروى عن[1] رجل له اسم يُعرف به ولا يذكره بذلك الاسم ، بل باسم[2] لا يُعرف به . أو يذكر راوياً ويترك راوياً بينه وبين ذلك الراوى . وهذا :

- إن فعله لضعف الراوى ولكونه ممن لا تقبل روايته ، فقد غشَّ الناس وخانهم ، وذلك يقدح فى أمانته ، فلا تُقبل روايته .

- وإن فعل ذلك لصغر سنّه ، ولغير ذلك من الوجوه[3] :

* فمن[4] لا يقبل المراسيل - لا يقبل هذا الحديث ، لأنه لا يتمكن من الفحص عن[5] عدالته مع جهالة عينه ، كما لا يتمكن من ذلك مع الإرسال .

* ومن قبل المراسيل - يقبل هذا الحديث ، لأن إرساله مع عدالته يدل على أنه ما ترك ذكر اسمه المعروف ومنع من الفحص عن عدالته إلا لاعتماده على عدالته وثقته فى ذلك ، فجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٤٠ . وفى الأصل : « على » .

(٢) فى الأصل كذا : « بل الاسم » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٤٠ : « باسم » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٦٤٠ : « لصغر سنّ من روى عنه لا لأنه غير ثقة ، فإن ... » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٤٠ . وفى الأصل كذا : « ممن » .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٤١ . وفى الأصل : « عند » .

٤ – ما يرجع إلى المخبر عنه[١]

وأما الذى يرجع إلى المخبر به مما لا يؤثر فى الخبر ، ففيه أبواب أيضاً – والله أعلم :

١١٠ – باب فى : الخبر الواحد إذا كان مقتضاه خلاف ما اقتضى العقل[٢] :

اعلم أن العقل إذا منع من شىء فإما أن يمنع بشرط ، أو بغير شرط .

– فإن منع بشرط – نحو إيلام الحيوان ، فإن إيلام الحيوان يمنع منه ، بشرط أن يكون ضرراً محضاً لا نفع فيه . فإذا ورد الخبر الواحد بإباحته يجب قبوله ، ويعلم أن الشرط زائل ، وهو كونه ضرراً محضاً .

– وإن منع من غير شرط – كمنعه من جنس الظلم وتكليف ما لا يطاق :

فإذا ورد الخبر فيه بالإباحة أو بحُسْنه – فإن أمكن تأويله من غير تعسف شديد ، جاز أن يكون النبى عليه السلام قال ذلك ، وعنى به التأويل الصحيح . وإن لم يمكن تأويله من غير تعسف شديد ، لا يجوز قبوله وتأويله ، لأنه لو جاز قبوله وتأويله مع التعسف ، لبطل التناقض عن الكلام أصلاً ، فيجب القطع فى
١/١٤٢ مثل هذه الصورة : أن النبى عليه السلام لم يتكلم به ، وإنما / تكلم به على سبيل الحكاية عن الغير ، أو بزيادة أو نقصان يخرج الكلام به عن الإحالة .

---

(١) تقدم فى « باب فى : ما يرد له الخبر وما لا يرد » ص ٤٢٤ أن ذلك يرجع إلى :
١ – نفس الخبر .
٢ – أو إلى ما تعلق بالخبر من الراوى .
٣ – وكيفية النقل .
٤ – والمخبر عنه .
وسبق الكلام على الثلاثة الأولى (ص ٤٢٥ و ٤٣١ و ٤٤٤ وما بعد كل على التوالى) وآن الأوان للكلام على الأخير (المخبر عنه أو به) . والعنوان هنا مأخوذ من ذاك .

(٢) انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٤١ – ٦٤٢ .

وإنما قلنا ذلك ، لأنا علمنا بعقولنا قبح الظلم ، فلو قبلنا خبر الواحد بإباحته لا يخلو : إما أن نعتقد صدق النبي عليه السلام في ذلك ، أو لا نعتقده : فالأول – يؤدى إلى اجتماع النقيضين أو دفع ما علمناه قطعاً ، وهو قضية العقل ، وذلك محال . والثانى – يؤدى إلى العدول عن مدلول المعجزة ، وذلك محال أيضاً – والله أعلم .

١١١ – باب فى : خبر الواحد إذا ورد رافعاً لحكم الكتاب والسنة المتواترة :

اعلم أن الخبر إنما يكون رافعاً لحكم الكتاب إن[١] لم يقم ما أثبته الكتاب على الحد الذى أثبته ، أو[٢] أثبت ضد ما أثبته على الحد الذى أثبته .

مثال الأول – أن يقول فى أحدهما : ليصل فلان اليوم الفلانى .

ومثال الثانى – أن يأمر بذلك ، فى مكان آخر ، فى ذلك الوقت بعينه[٣] .

إذا عرفنا هذا – نقول :

– إذا ورد خبر الواحد رافعاً لحكم الكتاب – [لا][٤] على وجه النسخ ، بأن يكون مقارناً أو لا يعرف التاريخ بينهما – لا يقبل ، لأنَّا علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية ، والنبى عليه السلام قد تكلم بما تواتر به النقل . فلو قلنا بقبول خبر الواحد

---

(١) فى الأصل : « إن لو » . انظر العبارة التالية والهامش التالى .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٤٢ . وفى الأصل : « إذ أثبت » . وعبارة المعتمد : « ... إذا نفى أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذى أثبته أو أثبت أحدهما ضد ما أثبته الآخر على الحد الذى أثبته » . وفى التمهيد : ٣ : ١٤٨ : « ... إذا نفى أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذى أثبته » .

(٣) قال فى التمهيد ، ٣ : ١٤٨ : « نحو أن يرد فى أحدهما : ليصل فلان فى الوقت الفلانى فى المكان الفلانى على الوجه الفلانى ، وينهى فى الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد » .

(٤) فى المعتمد ، ٢: ٦٤٢ : « من غير نسخ » . وانظر العبارة بعدُ .

فى نفى حكمهما ، لكنا قد عدلنا عن الذى علمنا أن الله تعالى تكلم به والنبى عليه السلام قد تكلم به ، إلى ما لا يعلم أن النبى قاله — وهذا لا يجوز .

وكذلك الكلام إذا ورد معارضاً للإجماع ، لأن الإجماع حجة ، بالكتاب والسنة المتواترة .

— فأما إذا ورد معارضاً للكتاب على وجه النسخ ، [فـ] يجوز أن يقبل من جهة العقل ، إلا أن الشرع ورد بالمنع عنه عند أصحابنا ، وقد عرف فى أبواب النسخ .

وقيل إن هذه المسألة مختلفة بين الشافعى وعيسى بن أبان : أن الخبر الواحد إذا ورد على مخالفة الكتاب هل يُقبل ؟ والصحيح أن الخلاف بينهما فى اشتراط العرض على كتاب الله تعالى : فعند الشافعى : لا يجب العرض على كتاب الله
٢/١٤٢ تعالى ، بل إذا تكامل شرط / القبول فيه ، يُقبل . وعند عيسى بن أبان : يجب العرض ، لأن الخبر إنما يجب قبوله بتكامل شرائط القبول فيه ، ومن شرائطه أن لا يكون(١) مخالفاً لكتاب الله تعالى ، وإنما يعرف ذلك بالعرض .

١١٢ — باب فى : الحكم إذا اقتضى عموم الكتاب فيه ، خلاف ما اقتضاه خبر الواحد :

اختلف مثبتو(٢) ورود التعبد بأخبار الآحاد فى جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد :

— ذهب معظم الفقهاء إلى جواز ذلك ، على كل حال .

---

(١) فى الأصل كذا : « لا يجوز » . انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٤٣ ففيه : « فلا يعلم إذن تكامله شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب » . والسرخسى ، الأصول ، ١ : ٣٦٥ . والسمرقندى ، الميزان ، ص ٤٣٣ .

(٢) فى الأصل كذا : « اختلفوا مثبتوا » .

– وذهب بعضهم إلى المنع عنه ، على كل حال .

– وقال بعضهم : يجوز فى حال دون حال . واختلفوا فى تفصيل تلك الحالة :

* قال عيسى بن أبان : إن دخلهما[١] التخصيص جاز ، وإلا فلا[٢] .

* وقال بعضهم : إن خُصّا[٣] بدليل متصل ، لا يجوز . وإن خُصّا[٤] بدليل منفصل ، يجوز .

والدلالة على جوازه بكل حال – أن خبر الواحد يوجب الظن ، والعقل اقتضى وجوب العمل بالظن فى المنافع والمضار – على ما مرَّ . فوجب العمل به ، وإن خصَّ عموم الكتاب . وإنما قلنا إنه يوجب الظن فى هذه الحالة لأن الوجه الموجب للظن ، وهو ما ذكرناه فى باب التعبد بخبر الواحد[٥] ، ليس[٦] فى معارضته عموم الكتاب ما يحيل وقوع الظن بصحته .

فإن قيل : لم قلتم بأنه ليس فى معارضة الكتاب له ما يحيل وقوع الظن بصحته ، بل فيه ذلك ، لأن عموم الكتاب يقتضى العلم بشموله ، وخبر الواحد يقتضى الظن بصحته ، ولا يجوز ورود التعبد بما يوجب الظن عند معارضة ما يوجب العلم ، وإذا لم يجز ورود التعبد به لا يحصل الظن بصحته .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٤٤ . وفى الأصل ونسخة من المعتمد ، ٢ : ٦٤٤ الهامش (٥) : « دخلها » .

(٢) فى الهامش : « يعنى إن دخلها التخصيص بدليل مقطوع جاز ، وإلا فلا » .

(٣ – ٤) فى الأصل : « خصَّ » . انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٤٤ : « وشرط قوم فى جواز تخصيصهما بأخبار الآحاد أن يكون قد دخلهما بدليل منفصل » . وفى نسخة منه : « تخصيصها ... دخلها » (الهامش ٨ منه) .

(٥) راجع فيما تقدم الباب ١٠١ ص ٤٠٠ وما بعدها .

(٦) فى الأصل : « وليس » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٤٤ : « لأنه لا وجه يحيل وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب ... » . وانظر العبارة التالية .

ولا يقال بأن الخبر الواحد ، وإن كان يوجب الظن بصحته ، لكن العمل به معلوم ، كما أن العمل بالكتاب معلوم ، والتعارض إنما يقع بين حكم الكتاب وحكم الخبر ، فإذا كان حكم كل واحد منهما معلوماً ، جاز ورود التعبد به ، وإذا جاز ذلك جاز أن النبي عليه السلام قال ذلك ، لأنا نقول : العمل بالخبر ،
١/١٤٣ إن / كان معلوماً بدليل آخر ، لكنه مبني على الظن ، والعمل بالكتاب مبني على العلم ، والعقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون -- قلنا : معارضة الحديث عموم الكتاب لا يحتمل وقوع الظن بصحته ، لما ذكرنا : أن العمل به معلوم ، كما أن العمل بالكتاب معلوم .

وقوله : إن عموم الكتاب معلوم شموله — قلنا : إن أراد بهذا أن عموم الكتاب معلوم شموله حالة الانفراد ، فالأمر كذلك . وإن أراد به عند معارضة الخبر له ، فلا نسلم ، لما ذكرنا : أن العلم بعموم الكتاب لا يمنع من وقوع الظن بصحة الخبر . وإذا لم يمنع من ذلك جاز أن النبي ﷺ قال ذلك ، ومع تجويز أن يكون النبي عليه السلام قال ذلك ، لا يقع العلم بعموم الكتاب .

فإن قيل : إذا كان العمل بخبر الواحد معلوماً ، كالعمل بالكتاب والخبر المتواتر ، فلماذا لا يصلح رافعاً لحكم الكتاب ، بأن كانا خاصين وقد اقترنا ، أو لا يعلم التاريخ بينهما — قلنا : لما ذكرنا : أن فيه عدولاً[1] عما علمناه أن الله تعالى قد تكلم به ، إلى ما لا يعلم أن النبي عليه السلام قد تكلم به . أما هنا [فـ] يؤدي إلى ذلك ، لأنا نعتقد أن الله تعالى قد تكلم بالعام وأراد به البعض ، فإن ذلك جائز في الكلام .

فإن قيل : فهذا يقتضي إرادة احتمال الخصوص من اللفظ العام ، فلا يكون عمومه معلوماً ، وأنتم ساعدتمونا على أن حكم العام معلوم -- قلنا : حكم العام وهو الشمول معلوم إذا تجرد ، فلا يجوز أن يراد به البعض عند تجرده عن القرينة ،

---

(١) في الأصل : « عدول » .

وإنما يجوز ذلك عند اقتران القرينة به ، وخبر الواحد الذى حكمه معلوم من القرائن بهذا ، كاللفظ الخاص من الكتاب : فإنه يوجب العلم بما تناوله ، وإن كان جواز إرادة المجاز ثابتاً ، لكن عند القرينة ، وذا لا يمنع وقوع العلم به عند عرائه عن القرينة - كذا هذا . والله أعلم .

دليل آخر : إجماع الصحابة رضى الله عنهم بأنهم خصوا قول الله عز وجل : ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُم ﴾[1] بقوله عليه السلام : « إنَّا معاشر / الأنبياء ٢/١٤٣
لا نورث » وبقوله عليه السلام : « لا يرث القاتل » . وخصوا هذه الآية بما رُوى عن النبى عليه السلام « أنه جعل للجدة السدس » وهذا تغيير فرض ما تضمنته الآية . وخصوا قوله تعالى : ﴿ وأُحِلَّ لكُم ما وَراءَ ذلكُم ﴾[2] بقوله عليه السلام : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » الحديث . وخصوا قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا المُشْرِكينَ ﴾[3] بحديث عبد الرحمن بن عوف فى مجوس هجر : « سُنُّوا بهم سنَّة أهل الكتاب غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم »[4] . وخصوا قوله تعالى : « وأحلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾[5] بما روى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى عليه السلام « أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين . وعن بيع الصاع بالصاعين » - فهذه الأخبار آحادٌ ، وتخصيص الصحابة بها ظواهر الكتاب وعدم إنكار الباقين عليه ، أمر ظاهر .

---

(١) سورة النساء : ١١ - ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ... ﴾ .

(٢) سور النساء : ٢٤ . راجع الآيات ٢٢ و ٢٣ و٢٤ منها ، والأخيرة : ﴿ ... وأُحِلَّ لكُم ما وَراءَ ذلكُم ... ﴾ .

(٣) سورة التوبة : ٥ - ﴿ فإذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكينَ حيثُ وَجدْتُمُوهم ﴾ . وفى الأصل ، والمعتمد ، ٢ : ٦٤٦ : « اقتلوا » .

(٤) راجع فيما تقدم ص ٤١٦ .

(٥) سورة البقرة : ٢٧٥ .

فإن قيل : إنما خصوا هذه الآيات بدليل آخر ، لا لأجل هذه الأخبار : دلّ عليه أن عمر رضى الله عنه ردَّ خبر فاطمة بنت قيس فى أمر النفقة والسكنى ولم يجوز نسخ الكتاب به حيث قال : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بحديث امرأة » – قلنا : المروى فى التخصيص هذه الأخبار لا دليل آخر ، فلا يجوز أن لا يرووا ما خصوا بها ويرووا ما لم يخصوا بها . وأما ردُّ عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس فلكونه ناسخاً لكتاب الله تعالى لا لكونه مخصصاً ، لأن ظاهر قوله : « لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا »[1] يفيد ترك الكتاب أصلاً ، لأن من خصَّ آية من القرآن لا يقال إنه ترك القرآن أصلاً ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فى التخصيص .

فإن قيل : هلَّا قبلوه فى حقها خاصة ، فأخرجوها عن حكم الآية ، دون غيرها ، حتى يكون تخصيصاً لا نسخاً ؟ قلنا : إنها روت الحديث ليعمل به فى حق غيرها ، لا فى حق نفسها ، لأن حكمها قد تقضَّى[2] ، وإنما ردوه فى حق غيرها .

وأما المانعون من ذلك فقد احتجوا وقالوا : إن عموم الكتاب يقتضى العلم
١/١٤٤ بشموله ، وخبر الواحد يقتضى الظن بصحته ، ولا يجوز / ترك المعلوم بالظن .

والجواب ما ذكرنا أنه : إن عموم الكتاب معلوم شمول حكمه ، وخبر الواحد مظنون ثبوت حكمه ، فهذا ممنوع بل خبر الواحد معلوم ثبوت حكمه ، لما مرَّ من الإجماع عليه .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٤١٨ والهامش ٥ – ٦ منها . والآية : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ... ﴾ سورة الطلاق : ٦ .

(٢) تَقضَّى الشىءُ بمعنى انقضى (مختار الصحاح) . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٤٧ : « قيل : إن حكمها قد كان يقضى » ولعل الصحيح : « قد كان تقضى » .

وإن عنوا به أن عموم الكتاب معلوم أن الله تعالى قد تكلم به ، وخبر الواحد مظنون أن النبى عليه السلام قد تكلم به – فهذا مسلم ، ولكن ذلك لا يمنع تخصيص الكتاب به – لما مرَّ .

فإن قيل : متى لم يعلم أن النبى عليه السلام قال ذلك ، بل ظنناه – [فـ] لا يجوز أن يعلم وجوب العمل به – قلنا : هذا يقتضى أن لا يعلم وجوب العمل به ، بأن لم يعارضه عموم الكتاب .

على أنا نقول : إن الطريق إلى العلم بوجوب العمل به إجماع الصحابة ، وشرطه ليس كونه كلام النبى عليه السلام مطلقاً ، بل ظننا بكونه كلام النبى عليه السلام ، وقد حصل الأمران هنا ، فيجب العمل به قطعاً ، كما يجب العمل بعموم الكتاب قطعاً ، فتعارضا – إلا أنا رجحنا الخبر على عموم الكتاب ، لأنه أخص .

وأما من جوّز ذلك إذا لحقه التخصيص :

قال : إنه لما دخله التخصيص ، صار مجازاً أو مجملاً ، فلم يكن فى قبول خبر الواحد عدولاً عن ظاهر الكتاب ، ولا كذلك إذا لم يدخله التخصيص .

والجواب :

العام الذى خص معلوم صدوره من الحكيم ، وتناوله لما تناوله التخصيص ، كالذى لم يخص أصلاً ، فإجماع الصحابة رضى الله عنهم على جواز تخصيص العموم الذى دخله الخصوص إجماعٌ منهم على جواز تخصيص عموم لم يدخله الخصوص .

وقوله : صار مجازاً أو مجملاً – قلنا : ليس كذلك لما مرَّ فى أبواب العموم : فى العام إذا خص منه شيء ، وتحقيقه : أن لفظة العموم موضوعة للاستغراق ، وهذا أمر معلوم . ونعلم أن اللفظ إذا صدر من الحكيم يريد به ما وضع له ، إلا بقرينة التخصيص .

وأما من فصل بين ما إذا خصا[١] بدليل منفصل وبين ما إذا خصا[٢] بدليل متصل :

قال : لفظ العموم إذا اقترن به الاستثناء بمنزلة العدد إذا اتصل به الاستثناء .

٢/١٤٤ ثم لفظ / العدد إذا اتصل به الاستثناء بقى حقيقة لما عدا المستثنى ، فكذا هذا . وإذا بقى حقيقة لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، لأن فيه ترك حقيقة الكتاب بظاهره . بخلاف ما إذا خص بدليل متصل ، لأنه صار مجازاً أو مجملاً .

والجواب - [إن دليل] وجوب[٣] العمل به إجماع الصحابة . وشرطه ليس كونه كلام النبى عليه السلام ، لأنه لا فرق بينهما[٤] . والله أعلم .

١١٣ - باب فى : الحكم إذا اقتضى عمومُ القياس فيه ، خلافَ ما اقتضاه خبر الواحد :

اعلم أن القياس على أصل من الأصول إذا عارض خبر الواحد لا يخلو :

- إما إن تعذر العمل بهما أصلاً ، بأن يكون الخبر اقتضى إيجاب أشياء ، والقياس اقتضى حظر جميعها على الحد الذى اقتضى الخبر إيجابها .

- أو يكون الخبر مخصّصاً لعلة القياس .

- ففى الوجه الثانى :

من أجاز تخصيص العلة الشرعية جمع بينهما فى العمل[٥] .

(١ - ٢) فى الأصل : « خص » . راجع فيما تقدم الهامش ٣ - ٤ ص ٤٦٣ .

(٣) فى الأصل : « ووجوب » .

(٤) تقدم فى الصفحة السابقه (ص ٤٦٧) قوله : « وشرطه ليس كونه كلام النبى عليه السلام مطلقاً ، بل ظننا بكونه كلام النبى عليه السلام ، وقد حصل الأمران هنا ، فيجب العمل به قطعاً ... » .

(٥) وفيما يلى حكم الوجهين .

– ومن لم يجز ذلك ، أجرى الثانى مجرى الأول ، وهو ما إذا كانت المعارضة ثابتة فى الكل ، فنتكلم فيه – فنقول :

الأمر لا يخلو : إما إن كان علة القياس منصوصاً عليها ، أو مستنبطة .

والنص عليها لا يخلو : إما إن كان مقطوعاً به ، أو لم يكن .

[العلة منصوص عليها] :

– فإن كان [النص عليها] مقطوعاً به : فالأخذ بالقياس أوْلى ، لأن التنصيص على العلة ، كالتنصيص على الحكم ، ومعلوم أن خبر الواحد لا يعمل به إذا رفع حكماً ثابتاً بدليل مقطوع به ، ولا فرق بين التنصيص على الشىء بواسطة ، وبين التنصيص عليه بغير واسطة .

– وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به – فهو على وجهين :

إما إن كان الحكم فى أصل القياس ثابتاً بدليل مقطوع به ، أو بدليل غير مقطوع به .

ففى الوجه الثانى – هما خبرا واحد تعارضا ، والأخذ بالخبر الدالّ على الحكم أوْلى ، لأنه دالّ عليه بنفسه وصريحه . والآخر يدل عليه بواسطة العلة .

والوجه الأول – داخل فى القسم الذى نريد أن نتكلم فيه الآن : وهو ما إذا كانت العلة مستنبطة ، فنقول :

العلة إذا كانت مستنبطة : /

لا يخلو الحكم[1] فى أصل القياس : إما إن كان ثابتاً بدليل مقطوع به ، أو لم يكن ثابتاً بدليل مقطوع . ١/١٤٥

(١) فى الأصل : « لا تخلو الحكمة » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٥٤ : « فلا يخلو أصل القياس : إما إن يكون حكمه ثابتاً بخبرِ واحد ... » .

– فإن لم يكن ، كان الأخذ بالخبر أوْلى ، لما ذكرنا .

– وإن كان ثابتاً بدليل مقطوع ، ففيه خلاف :

* قال بعض أهل الأصول : إن الأخذ بالخبر أوْلى ، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله(١) .

* وقال بعضهم : الأخذ بالقياس أوْلى . وحُكى ذلك عن مالك رحمه الله .

* وقال بعضهم : إنهما يتساويان ويتعارضان ، فيطلب الترجيح بالاجتهاد ، وإن كان [في](٢) أمارة القياس . وهو المختار ، فكان العمل به أوْلى . وهو يزيد على ضبط الراوي وعدالته(٣) .

أما الذاهبون إلى ترجيح الخبر على القياس – [فـ] تعلقوا بأشياء :

١ – منها – إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، فإنه رُوي عن أبي بكر رضي الله عنه [أنه نقض حكماً حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال . وعن عمر رضي الله عنه](٤)

---

(١) في الهامش : وهو مذهب الشافعي وأحمد وكثير من الفقهاء .

(٢) مأخوذة عن المعتمد ، ٢ : ٦٥٧ : « وإن كان بواسطة الاجتهاد في الأمارة » . وفي الأصل : « وإن كانت أمارة القياس » . وانظر آخر هذا الباب .

(٣) في الأصل : « وهو بريد » دون نقط . وعبارة المعتمد ، ٢ : ٦٥٥ : « وقال عيسى ابن أبان : إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً ، غير متساهل فيما يرويه ، وجب قبول خبره وترك القياس . وإن كان الراوي بخلاف ذلك ، كان موضع الاجتهاد » . وفيه أيضاً ، ٢ : ٦٥٩ : « والأولى أن يكون طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد ، لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها . فإن قوي عند المجتهد أمارة القياس ، وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه – وجب المصير إليه . وإن كان ضبط الراوي وثقته يزيد عند المجتهد على أمارة القياس ، وجب عليه المصير إلى الخبر » .

(٤) عن المعتمد ، ٢ : ٦٥٥ مع تصرف بسيط اقتضاه السياق . وهذه العبارة موافقة لما تقدم في ص ٤١٦ .

أنه ترك رأيه فى الجنين ، وفى تفضيل الأصابع فى الدية بخبر واحد ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان ذلك إجماعاً .

ولقائل أن يقول : يحتمل أن حكميهما بالرأى كان قياساً على أصلٍ حكمه غير مقطوع به ، فلا خلاف فيه .

٢ – ومنها – أن خبر الواحد أصل القياس ، لأن القياس قد يكون على أصل ثبت حكمه بخبر الواحد ، ولا يجوز ترك الأصل بالفرع . ولقائل أن يقول : نحن ما تركنا الخبر الذى هو أصل القياس بالقياس ، وإنما تركنا خبراً عارض هذا القياس ، ولأن هذا إنما يلزم من يرجح قياساً على حكم ثبت بخبر الواحد ، ونحن إنما رجحنا قياساً على حكم ثبت بدليل مقطوع به .

٣ – ومنها – أن خبر الواحد قد يجرى مجرى ما ثبت من النبى عليه السلام ، ولو سمعنا من النبى عليه السلام ، كان الأخذ به أَوْلى – فكذا هذا . ولقائل أن يقول له : إنما جرى مجرى ما سمع من النبى عليه السلام فى حق العمل[1] ، فكذا القياس : جار مجرى ما سمع من النبى عليه السلام فى حق العمل . على أنه إن جرى مجراه فى حق العمل ، لم يجب أن يجرى مجراه فى حق الأمور أجمع – ألا ترى أنه لم يجر مجراه فى نسخ الكتاب ، فكذا فى تقديمه / على القياس . ٢/١٤٥

٤ – ومنها – أن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبى عليه السلام بلا واسطة . وبالقياس مستند إليه بواسطة ، فكان الأخذ بالخبر أَوْلى .

ولقائل أن يقول له : إن كان لإثبات الحكم بالخبر مزية من هذا الوجه ، فلإثبات الحكم بالقياس مزية ، من حيث إنه يستند إلى أصل معلوم .

---

(١) فى الأصل زاد هنا عبارة : « على أنه جرى مجراه فى حق العمل » . وظاهر أنها مكررة للعبارة السابقة عليها والعبارة التى ستأتى قريباً . راجع : المعتمد ، ٢ : ٦٥٧ .

وأما الذاهبون إلى ترجيح القياس على الخبر [ف] تعلقوا بأشياء :

١ - منها - أن القياس مما لا يجوز تخصيصه ، والخبر يجوز تخصيصه ، فكان القياس محكماً فى الدلالة ، فالأخذ به أَوْلى .

ولقائل أن يقول له : هذا يقتضى تقديم القياس على الكتاب والسنة المتواترة . على أنه إن كان للقياس مزية من هذا الوجه ، فللخبر مزية من حيث إن دلالة الألفاظ غير مستنبطة ، ودلالة القياس مستنبطة من الألفاظ .

٢ - ومنها - أن القياس أثبت من الخبر ، لأن الخبر يجوز فيه الكذب على مخبره .

ولقائل أن يقول له : جواز الكذب فى الخبر كجواز كون الحكم غير متعلق بأمارة القياس ، فإن كل واحد منهما جائز ، وإن كان الغالب خلافه .

٣ - ومنها - أن القياس يخص[1] به العموم من الكتاب ، فلأن يجوز ترك الخبر به أَوْلى ، لأن خبر الواحد أضعف فى الدلالة من عموم الكتاب .

ولقائل أن يقول : ليس بأن يترك الخبر بالقياس ، لأجل أن القياس مما يخص به عموم الكتاب ، بأَوْلى من أن يترك القياس بالخبر ، لأجل أن الخبر مما يخص به عموم الكتاب . على أنا إذا خصصنا عموم الكتاب بالقياس ، لم نكن تاركين العمل بالكتاب أصلاً ، فإنه يبقى معمولاً به فيما وراء التخصيص ، ولو رجحنا القياس على الخبر كان فيه ترك الخبر أصلاً .

٤ - ومنها - ما رُوى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه ردَّ حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وهو قوله عليه السلام : « إذا استيقظ أحدكم من منامه

(١) قال فى المعتمد ، ٢ : ٦٥٩ : « ومنها قولهم : إذا كان القياس يخص به عموم الكتاب ... » . وفى الأصل : « لا يخص » . والمسألة خلافية . وقول أكثر الفقهاء ومذهب الكرخى جواز ذلك - انظر فيما بعد ص ٦٣٠ وما بعدها « باب فى : تخصيص العموم ونسخه بالقياس » . والمعتمد ، ٢ : ٨١٠ وما بعدها . وانظر : السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

فلا يغمسنَّ يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثاً » وقال : ما نصنع بمِهْراسِنا[1] ؟ والمِهْراسُ اسم لحجر عظيم / منصوب على رأس البئر يُوضع[2] الماء فيه ويُتوضأ منه ، حتى قال أبو هريرة : « يا ابن أخى ، إذا رويت لك خبراً : قال النبى عليه السلام – فلا تضرب لى[3] الأمثال » . وإنما ردَّه ، لأنه خالف قياس الأصول ، لأن قياس الأصول يقتضى إباحة غسل اليد من الإناء ، لأنه لا يمكن غسل الأيدى من هذا الإناء قبل إدخال اليد فيه . ١/١٤٦

ولقائل أن يقول له : لا نسلم أنه إنما ردَّ[4] هذا الخبر ، لأنه خالف قياس الأصول ، وأى قياس يقتضى إباحة الغسل فى الإناء ؟ وإنما ردَّ الأخذ به باستعمال هذا النوع من الإناء [فى][5] غسل اليد[6] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٥٥ . وفى الأصل : « ما يصنع مهراساً » .

والمِهْراسُ بالكسر حجر مَنْقُور يُدق فيه ويُتوضأ منه (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل كذا : « يصنع » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٥٥ : « والمهراس حجر عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضؤون منه » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٦٥٥ : « له » .

(٤) فى الأصل : « ورد » .

(٥) فى الأصل : « من » .

(٦) فى المعتمد ، ٢ : ٦٥٦ : « قيل إن ابن عباس ترك هذا الحديث لأنه لا يمكن الأخذ به إذ كان لا يمكن قلب المِهراس على اليد ... » .

وفى التمهيد ، ٣ : ٩٦ : « ... وهذا اعتراض على الحديث بالقياس – قلنا : هذا ليس بقياس وإنما بيَّن أن ذلك متعذر فى المهراس ، أو حمل ذلك على أن النبى ﷺ لم يرد به الوجوب ؛ لأنه كان يشاهد الصحابة تتوضأ من المهراس فلا ينكر ، فعلم أنه أراد به الاستحباب ، وهذا تأويل للخبر لا معارضة له بالقياس » .

والصحيح هو المذهب المختار . وهو أن يطلب الترجيح بالاجتهاد ، على ما ذكرنا : أن الخبر مع القياس تساويا فى أن العمل بكل واحد منهما استند إلى دليل معلوم ، وهو ما دلَّ على وجوب العمل بالقياس وخبر الواحد يشترط غلبة الظن بوجود وجه القياس وصحة الخبر .

فإن قيل : العمل بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد فى أمارة القياس – قلنا : والعمل بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد فى عدالة الراوى والثقة به ، فإذا تساويا يجب المصير إلى الترجيح – والله أعلم .

١١٤ – باب فى : فائدة الخبر إذا كان البلوى به عامًّا – هل يقبل فيه خبر الواحد أم يُرد ؟

ذهب أصحاب أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يقبل خبر الواحد فيما يعمُّ به البلوى – وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله .

وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى قبوله – وقيل : هو قول الشافعى .

دليلنا فى ذلك – أن عدم اشتهار الحديث فيما يعم به البلوى يدل على عدم ثبوته من النبى عليه السلام ، فلا يعمل به . كما إذا اختل بعض شروطه من إسلام الراوى وعدالته وغير ذلك . وإنما قلنا ذلك لأن ما يعم به البلوى لا بد أن يبينه النبى عليه السلام بياناً شائعاً ، إذ هو المتعين لذلك ، وواجب عليه بيان شريعة
٢/١٤٦ الإسلام ، فلا يظن به ترك الواجب . وبيانه / بطريق الشيوع بطريقين : أحدهما أن يبين النبى عليه السلام بملأ من الناس حين سمعوه جميعاً ، [والثانى] أن يسأله كل من يحتاج إليه فيبيِّنه له ، حتى عمَّ الكل بالبيان . وإذا كانت كذلك يشتهر ، فلا يبقى فى حيز الآحاد .

فإن قيل : لم لا يجوز أن النبى عليه السلام بيَّن ذلك بياناً ظاهراً ، إلا أنهم لم ينقلوه نقلاً مستفيضاً ، فلم يشتهر ؟ – قلنا : لا نظن بالصحابة رضى الله عنهم

أنهم تغافلوا عن نقل ذلك ، وقد تعلق به حكم الشرع ، مع ما قد عرفنا من جدهم فى أمر الشريعة وحرصهم على بسطها . ولو كان ذلك جائزاً فما يؤْمننا أن من سور القرآن ما تغافلوا عن نقله ومن أصول الدين ما هذا حاله ؟ ولما لم يجز ذلك ، صح ما قلناه .

فإن قيل : إنما يقدمون[١] على نقله إذا وجب عليهم ذلك ، وإنما يجب عليهم ذلك إذا وجب العمل بالحديث ، ووجوب العمل بالحديث موقوف على بلوغ الحديث . فمن لم يبلغه الحديث الواحد لا يجب العمل به ، فلا تتوفر الدواعى إلى نقله ، فلا يشتهر – قلنا : كما أن وجوب العمل بالحديث داع إلى نقله ، فبسط الشريعة ونشر الأحكام داع إليه ، على أن البلوى إذا كان عامًّا فكل أحد يحتاج إلى معرفة حكمـ [ـه][٢] ، حتى لو وقعت الحادثة يمكنه الخروج عن عهدتها ، فينبعث كل واحد إلى نقله ، حتى يتمكن من احتاج إليه من معرفة حكمه . وبهذا الطريق تواتر نقل أصول الشريعة ، كالصوم والصلاة والحج والزكاة . فمتى لم يشتهر النقل عند توفر الدواعى ، علم أنه غير ثابت .

فإن قيل : ما قولكم فى الأخبار الواردة فيما يخص به البلوى : أن النبى ﷺ لم يبين بياناً ظاهراً مع تعينه لذلك ، أو بين ولم ينقله السامعون ، فكل ما تذكرونه فى ذلك فنحن نذكره فى المختلف – قلنا : لكل ذلك وجه ، إذ لا يمتنع أن يكون النبى عليه السلام بيَّن لمن علم اختصاصه بالحاجة إليه ، ولا يكون ذلك كتماناً وتقصيراً فى البيان ، ولا يمتنع أيضاً أن النبى عليه السلام بيَّن بياناً شائعاً إلا أنهم
١/١٤٧ اقتصروا على / نقله بسبب[٣] الحاجة : فأما ما يعم به البلوى فمحال أن يتقاعدوا عن نقله لتوفر الدواعى إليه – على ما مرَّ .

---

(١) فى الأصل كذا : « نقدموا » .

(٢) فى الأصل : « حكم » .

(٣) كذا فى الأصل . ولعل الأظهر « بحسب » كما سيأتى بعد قليل .

وأما المخالف فقد احتج في المسألة بأشياء :

١ - منها - أن التعبد بخبر الواحد إنما ثبت بكونه من عند النبي عليه السلام ، وذلك إنما يعرف بعدالة الرواة . فإذا وجدت عدالة الرّواة هنا وجد ما يجب به القبول ، فيجب القبول بحقيقة أن من نقل الحديث فيما يخص به البلوى ، فهو الذي ينقله فيما يعم به البلوى . فإذا وجب قبول روايته في أحدهما ، فكذلك في الآخر . ولو لم يقبله فيما يعم به البلوى لاتهمناه ، وهذا لا يجوز .

٢ - ومنها - أنه لا يمتنع أن يسأل النبي عليه السلام واحد أو نفر يسير من الناس ، دون غيرهم ، فيبين لهم دون الجميع ، ثم نقل[1] ذلك السائل ، فبقى خبر واحد ولم يشتهر .

٣ - ومنها - ما قد علم أن النبي عليه السلام كان يرسل الرسل والكُتُب إلى الأمصار لتعليم الشرائع ، وكان يلزمهم الحجة ، بالآحاد ، فيما يعم به البلوى ويخص .

والجواب :

أما الأول - [فـ] ما ذكرتم إن كان دليلاً على الثبوت ، فعدم الاشتهار دليل على عدم الثبوت من الوجه الذي بيّنا ، فلا يثبت مع الشك .

وأما قوله : إن الناقل للحديث فيما يعم به البلوى هو الناقل له فيما يخص به البلوى - قلنا : تعديله فيما يرويه[2] بغالب ظنوننا ، وذلك لا يمنع وقوع الغلط والنسيان في بعض ما يرويه ، بل يجوز إنه زوّر عليه في بعض ذلك .

---

(١) كذا في الأصل : « نقل » . ونقل الخبر أو الكلام بلّغه عن صاحبه . وتنقل تحول من مكان إلى مكان - المعجم الوسيط .

(٢) في الأصل تشبه كذا : « بما يرونه » .

(٣) زَوَّر الشيءَ تزويراً حسّنه وقوّمه (مختار الصحاح) . وزوّر الكلام زخرفه وموّهه . وزوّر الكلام في نفسه هيأه وحضره . وزوّر عليه قال عليه زوراً . وزوّر عليه كذا وكذا نسب إليه شيئاً كذباً وزوراً (المعجم الوسيط) .

على أنه يجوز أن يكون الإنسان عدلاً مقبول القول فى بعض أقواله ، ولا يكون كذلك فى البعض ، كشهادة الأب : لا تقبل لابنه وتقبل للأجنبى ، لتمكن الشبهة فى أحدهما دون الآخر .

وأما الثانى – قلنا : إن كان ما سأل النبى عليه السلام عنه ما يعم به البلوى ، لا بد أن يعم الكل بيانه ، وأن يتكرر منه السؤال ، بحسب تكرر الحاجة ، فيصير شائعاً ، على ما مرَّ .

وأما الثالث – قلنا : حال ابتداء الشرع يخالف حالة الانتهاء فى هذا الحكم ، لأن الشريعة لم تكن مستقرة حينئذ ، ولم يمتنع أن ينتهى خبر البيان / إلى البعض ٢/١٤٧
دون البعض . فأما اليوم فقد استقرت الشريعة فمحال أن يبقى فى خبر الآحاد ما يعم به البلوى ، كالحوادث الواقعة فيما بين الناس : يخالف حال ابتدائها وحال انتهائها فى الاشتهار – والله أعلم .

١١٥ – باب فى : قول الصحابى : « أُمرنا أن نفعل كذا » ونحو ذلك :

أولاً – لا بد أن نعرف مَن الصحابى . وما الطريق إلى معرفة كونه صحابياً – فنقول :

أما الصحابى – فهو الشخص الذى يجتمع فيه أمران :

أحدهما – أن يكون أطال مجالسة النبى عليه السلام ، لأن من رآه من الوافدين عليه وغيرهم ممن لم يُطل[1] المُكث معه لا يُسمى صحابياً .

والثانى – أن يكون أطال المُكث معه على سبيل الأخذ منه والاتباع له . لأن مَن أطال مجالسة عالم ، لا على سبيل الاستفادة منه والاتباع له ، لا يوجب جريانه مع أصحابه[2] .

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٦٦ . وفى الأصل : « لم يطلب » .

(٢) أى لا يُوصف بأنه من أصحابه – انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٦٦ – ٦٦٧ .

وأما طريق معرفة كونه صحابياً – [فـ] شيئان :

أحدهما – يوجب العلم ، وهو الخبر المتواتر بأنه صَاحَب النبى ﷺ .

والآخر – يوجب الظن ، وهو إخبار الثقة : إما هو[١] أو غيره .

[ثانياً –] إذا عرفنا ذلك – نقول : هنا فصول :

١ – منها – قوله : « أُمرنا أن نفعل كذا » أو « أُوجب علينا » أو « أُبيح لنا » أو « حُظر[٢] علينا » أو « من السنة كذا » .

٢ – ومنها – أن يقول : « قلت [هذا] عن[٣] النبى عليه السلام » . أو يقول[٤] : « كنا نفعل كذا » . أو يقول[٥] : « كانوا يفعلون كذا » .

٣ – ومنها – أن يقول[٦] قولاً لامجال للاجتهاد فيه .

أما إذا قال : « أُمرنا أن نفعل كذا » :

* ذهب بعضهم إلى أن ظاهره يفيد أن الآمر هو النبى عليه السلام مطلقاً . وهو مذهب الشافعى رحمه الله .

* وذهب بعضهم إلى أنه محتمل : يحتمل أمر النبى عليه السلام وأمر غيره – وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله . وعلى ذلك حمل حديث

---

(١) فى الأصل : « إما هذا » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٦٧ : « وهو إخبار الثقة بذلك : إما هو وإما غيره » .

(٢) حَظَرَ عليه : حجر ومنع . وحظَر الشىءَ منعه – المعجم الوسيط .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٦٧ . وفى الأصل : « أن نقول : قلت من النبى ... » .

(٤ – ٦) فى الأصل : « نقول » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٦٧ بالترتيب : « ومنها قول الصحابى ... ومنها قول الصحابى ... ومنها أن يقول الصحابى ... » .

الراوى : « أُمر بلال أن يشفع(١) الأذان ويوتر الإقامة » .

والمختار أن الناقل إن كان أبو بكر رضى الله عنه يحمل على أنه قول النبى عليه السلام ، وإن كان غيره فهو محتمل .

والدلالة عليه أن من لزمته طاعة / رئيس أو التزم طاعته ثم يقول : « أُمرنا أن ١/١٤٨
نفعل كذا » يفهم منه من جهة العادة أن الآمر هو من التزم طاعته دون غيره ، كواحد من أولياء السلطان إذا قال : « أُمرنا أن نفعل(٢) كذا » فهم منه أمر السلطان دون غيره ، ولأن غرض القائل بهذا القول إعلام الشرع وإفادة الحكم ، فيحمل على من تعين لذلك . وهو فى حق أبى بكر رضى الله عنه : ليس إلا الرسول عليه السلام ، فيُحمل على أمره . وفى حق غير [ه] : الرسول والخليفة بعده ، وهو أبو بكر ، فإنه إمام مفترض الطاعة أو غيره من الأئمة ، فإن طاعتهم لازمة وإليهم بيان الأحكام والشرائع ، فلا يتعين الحمل على أمر النبى عليه السلام .

فإن قيل : لم لا يحمل على أمر الله تعالى ، أو على أمر الأمة ، وهو إجماعهم عليه ؟ - قلنا : لأن أمر الله تعالى ظاهر لا نستفيد [ه](٣) من الصحابى . وأمر الأمة بأمر جميع الأمة ، وجميع الأمة لا تأمر نفسها بشىء .

وأما إذا قال : « أُوجب علينا » أو « أُبيح لنا » أو « حُظر علينا » يفيد أن الموجب والمبيح والحاظر هو النبى عليه السلام ، لأن الإيجاب والحظر والإباحة على التحقيق لا يكون من بشر سواه ، بخلاف الأمر : فإنه قد يأمر الإمام

(١) شَفَعَ الشىءَ شَفْعاً ضمَّ مثله إليه . والشَّفْع ضد الوَتْر - يقال : كان وَتْراً فشفعه - المعجم الوسيط ومختار الصحاح .

(٢) فى الأصل كذا : « نفهم » .

(٣) فى الأصل كذا : « لا نستفيد » . واستفاد اكتسب ، يقال : استفاد منه مالاً أو علماً اكتسبه (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٦٨ : « لا نستفيده من كلام الصحابى » .

بما أوجبه الشرع . أما[1] لا يقال : « أوجب الإمام ما أوجبه الشرع » . يقال : « أمرنا السلطان أن نقيم الجمعة » . أما لا يقال : « أوجب علينا ذلك » .

وأما إذا قال : « من السُّنة كذا » يحمل عند الإطلاق على سنة النبي عليه السلام ، كما إذا قال : « هذا الفعل طاعة – أو – قُربة » فهم منه طاعة الله وطاعة رسوله .

فإن قيل : أليس أنه روى عنه عليه السلام : « مَن سنَّ سُنةً حسنةً » . وكذا قال عليه السلام : « سنَّ لكم مُعاذٌ سُنةً حسنةً » إلى غير ذلك[2] – فعلم أنه لا يختص بالنبي عليه السلام – قلنا : نحن لا ننكر إطلاق اسم السنة على غير سنة النبي عليه السلام ، مع ضرب تقييد ، لكنا ننكر أن يكون المفهوم من السنة عند الإطلاق سنة غيره ، وليس فيما ذكرتم دليل على خلاف ذلك .

وأما من قال : « قلت[3] : عن النبي عليه السلام » فظاهره يفيد أنه قال ذلك عنه عليه السلام . ويحتمل أنه سمع منه / عليه السلام . لكن الظاهر ما ذكرنا ، ٢/١٤٨
نظراً إلى العرف ، فإن قائلاً لو قال : « أقول هذا القول من الأستاذ » يفهم منه أنه سمع منه .

وأما إذا قال : « كنا نفعل كذا » وغرضه أن يعرفنا أحكام الشرع ، اقتضى ظاهره أن جميع الصحابة فعلوا ذلك على عهد النبي عليه السلام على وجه ظهر عليه[4] النبي عليه السلام ولم ينكر عليهم ذلك ، لأن تعريف الحكم يقع به .

---

(١) « أما » تكون حرف استفتاح مثل : ألا – نحو : أما والله ما فعلت كذا . وحرف عرض مثل : أما تأكل معنا ؟ وتكون بمعنى « حقًا » نحو : أما أنك مصيب (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الهامش : « كقوله : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ » وإذا كان متردداً بين احتمالين لا يكون أحدهما أوْلى من الآخر » .

(٣) « قلت » ليست فى المعتمد ، ٢: ٦٦٩ .

(٤) فى الأصل : « ظهر على » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٦٩ : « يظهر له فلا ينكره » أى للنبى عليه السلام . وفى المعجم الوسيط : ظهر على الأمر اطَّلع . وسيأتى بعد قليل : « ظهر للنبى » .

وأما إذا قال : « كانوا يفعلون كذا » يفيد أنه : جميع الأمة فعلت ذلك – أو : فعل البعض وسكت الباقون – أو : فعلوا بأجمعهم فعلاً على وجه ظهر للنبى عليه السلام ولم ينكر عليهم – نحو قول عائشة رضى الله عنها : « كانوا [لا][1] يقطعون الأيدى فى الشيء التافه » .

وأما إذا قال قولاً بنفسه : فإن كان فى محل الاجتهاد ، فلا يلزمنا تقليده ، لأنه يحتمل أنه قال عن اجتهاد ، واجتهاده لا يترجح على اجتهاد غيره ، لما نذكره فى أبواب القياس . وإن كان فيما لا مجال للاجتهاد فيه ، فحسن الظن يقضى أنه ما قال ذلك إلا عن طريق[2] ، وإذا بطل الاجتهاد تعين السماع من النبى ﷺ .

١١٦ – باب فى : الراوى إذا روى حديثاً بخلاف مذهبه – هل يُترك روايته أم لا ؟

اعلم أن الراوى إذا روى حديثاً وعمل بخلافه – فهذا على وجهين :

أحدهما – أن لا يكون الخبر الذى رواه محتملاً للتأويل .

والثانى – أن يكون محتملاً للتأويل والتخصيص ، بما هو مذهبه .

نظير الأول – حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً ، ومذهبه الاقتصار على الثلاث .

ونظير الثانى – حديث ابن عمر رضى الله عنه : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » ، ومذهبه الحمل على تفرق الأبدان .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٦٦٩ . وفى بلوغ المرام ، رقم ١٠٥٠ ، ص ١٩٢ : « عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « لا تقطع يد سارق إلا فى ربع دينار فصاعداً » متفق عليه ... الخ . وانظر : سبل السلام ، ٤ : رقم ١١٤٧ ص ١٢٩٣ وما بعدها .

(٢) كذا فى المعتمد أيضاً ، ٢ : ٦٦٩ ففيه : « فحسن الظن به يقتضى أن يكون قاله عن طريق » . وفى الأصل : « ما قال به ذلك إلا عن طريق » . وفى تعريفات الجرجانى : « الطريق هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب » .

ففى الوجه الأول – ظاهر مذهب أصحابنا أن الأخذ بمذهبه أوْلى ، ويُحمل ذلك على أنه عرف نسخه أو علم بدلالة الحال أن النبى عليه السلام لم يرد به ذلك الحكم ، بأن كان [بـ] صيغة أمر ولم يرد به الإيجاب إلى غير ذلك من الوجوه . وعلى هذا حملنا حديث أبى هريرة رضى الله عنه : أن النبى /
١/١٤٩ عليه السلام أراد به الاستحباب .

[و] ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله إلى أن الأخذ بروايته أوْلى .

وفى الوجه الثانى – عندنا : يؤخذ بروايته ولا يلتفت إلى مذهبه . وعند الشافعى : الأخذ بمذهبه أوْلى . ولهذا أخذ بقول ابن عمر رضى الله عنه فى القول بتفرق الأبدان .

أما الكلام فى الوجه الأول – فالدليل على صحة ما ذهبنا إليه : أن مذهب الراوى بخلاف روايته ، إذا لم يكن للتأويل والاجتهاد فيه مجال ، لا يخلو : إما إن كان لسهوه وغفلته ، أو لترك العمل به تعمداً ، أو لأنه عرف نسخه ، أو اضطر إلى العلم بقصد النبى عليه السلام أنه ما أراد ذلك .

فإن كان الأول – فهو خلاف الظاهر . ولو ثبت صار مُغَفَّلاً[1] ، ورواية المغفل لا تقبل .

ولا وجه للثانى – لأنه لا يظن بالصحابى ذلك .

فيتعين القسم الثالث والرابع ، وأيهما ثبت صح مذهبنا .

ووجه ما ذهب إليه الكرخى رحمه الله – أن الخبر حجة ، ومذهب الراوى ليس بحجة ، ولا يجوز العدول عما هو حجة إلى ما ليس بحجة .

---

(١) المُغفَّل من لا فطنة له (المعجم الوسيط) .

والجواب :

أن مذهب الراوى ، بخلاف روايته ، جرى مجرى روايته النسخ ، أو إرادة صرفه عما اقتضاه ، وذلك حجة .

فإن قيل : هلَّا نقل الناسخ ، وقصد النبى عليه السلام إلى خلاف ذلك صريحاً – قلنا : مذهبه مع روايته إذا كان يجرى مجرى النقل لذلك ، جاز الاكتفاء به ، من غير صريح النقل .

فإن قيل : يحتمل أنه وهم(١) من قصد النبى عليه السلام ما لا أصل له ، فظن أنه علم ولم يعلم – قلنا : الظاهر من حاله خلاف ذلك ، كما أن الظاهر من حال السامع الضابط المتيقظ أنه لا يخطىء سمعه ، وإن جاز أن يكون قد وهم من قول النبى عليه السلام خلاف ذلك ، ثم لم يعتبر ذلك – فكذا هذا .

وأما الوجه الثانى – فالوجه فيه : أنه متى كان للاجتهاد فيه مجال(٢) ، يحمل مذهب الراوى على الرجوع إلى ما قامت عنده من الدلالة ، وتلك الدلالة مفقودة فى حق الغير ، والواصل إلى الغير لفظ الحديث ، فكان متعبداً به ، ما لم تقم الدلالة بخلافه – والله أعلم . /

١١٧ – باب فى : تعارض الخبرين : ٢/١٤٩

اختلفوا فى جواز تعارض الخبرين ، بحيث ينعدم جميع وجوه الترجيح :

أنكره بعض – ونقل ذلك عن الكرخى رحمه الله ، وزعم أنه لا بد من رجحان أحدهما على الآخر ، على بعض الوجوه . وإن جاز أن يخفى ذلك على بعض المجتهد[ين] .

وجوَّزه الآخرون .

---

(١) الوَهْم ما يقع فى الذهن من الخاطر . ووَهَمَ الشيءُ دار فى خاطره . ووَهَمَ إليه ذهب وهمه إليه وهو يريد سواه (المعجم الوسيط) .

(٢) فى الأصل كذا : « مجالاً » .

وقد ثبت من مذهب أبى حنيفة رحمه الله جواز ذلك ، كما قال فى سؤر[1] الحمار : إنه مشكوك فيه ، لتعارض الأخبار فيه .

فمن أنكر ذلك قال : إن ذلك تلبيس[2] من الشرع ، وهو محال .

والجواب عنه — أنه إنما يكون تلبيساً إذا لم يكن الحكم فيه معلوماً ، وحكم تعارض الخبرين معلوم ، فإن عند البعض الحكم هو التوقف ، وعندنا الحكم هو التخيير — وقد مرّ وجه ذلك فى أبواب العموم فى : العمومين إذا تعارضا[3] . والله أعلم[4] .

١١٨ — باب فى : ما يترجح [به][5] أحد الخبرين على الآخر :

والجملة فى ذلك أن ترجح أحد الخبرين على الآخر : إما أن يرجع إلى مسنده[6] ، أو إلى حال راويه ، أو إلى متن الحديث ، أو إلى ما سوى ذلك .

أ — أما الذى يرجع إلى مسنده[7] — فوجوه :

١ — منها — أن يكون أحدهما منقولاً بطريق الاستفاضة ، والآخر بطريق الآحاد .

---

(١) السُّؤر بقية الشيء ، والجمع آسآر ، يقال : « إذا شربت فأسئِر » أى أبْقِ شيئاً من الشراب فى قعر الإناء (المعجم الوسيط ومختار الصحاح) . وانظر : التحفة ، ١ : ٨٨ .

(٢) لَبَسَ عليه الأمرَ لَبْساً خلطه عليه حتى لا يعرف حقيقته . وفى القرآن الكريم : ﴿ ولا تَلْبِسُوا الحَقَّ بالبَاطِلِ ﴾ . وألبسَ عليه الأمرُ اشتبه واختلط . ولَبَّس الأمرُ التبس . ولَبَّسَ فلان دلّس . ولَبَّسَ عليه الأمرَ خلطه . والتبس عليه الأمرُ أشكل واختلط (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) . راجع فى القرآن الكريم : البقرة : ٤٢ . وآل عمران : ٧١ . والأنعام : ٩ .

(٣) راجع فيما تقدم : باب العمومين إذا تعارضا ص ٢٥٨ — ٢٥٩ .

(٤) انظر فى صور التعارض : المعتمد ، ٢ : ٦٧٢ — ٦٧٤ .

(٥) من المعتمد ، ٢ : ٦٧٤ .

(٦ — ٧) فى المعتمد ، ٢ : ٦٧٤ : « إلى سنده » .

فالذى نقل بطريق الاستفاضة أوْلى ، لما أنه يقتضى العلم أو ظناً قريباً من العلم ، فالعمل به أوْلى .

٢ - ومنها - كثرة الرواة . وقد اختلفوا فيه :

فذهب بعضهم إلى أنه لا يقع بها الترجيح - قالوا : الخبر إذا انحط ناقلوه عن عدد التواتر ، فالواحد والأكثر فيه سواء .

وذهب عامة أهل الأصول إلى أنه يقع به الترجيح ، وهو مذهب الكرخى والشافعى رحمهما الله .

والدلالة عليه - أن أحد الخبرين إنما يترجح على الآخر بقوة يتميز [بها][1] أحدهما عن الآخر ، والكثرة توجب القوة . وإنما قلنا إن الترجيح يقع بالقوة ، لأن خبر الواحد إنما يقع موجباً للعمل بغلبة الظن ، والقوة فى غلبة الظن توجب قوة فى وقوعه موجباً للعمل . / وإنما قلنا إن الكثرة توجب قوة الظن ، لأن ١/١٥٠ سكون النفس بخبر الجماعة أبلغ منه بخبر الواحد . ولأن الرواة إذا بلغوا التواتر يقع العلم بخبرهم ، وكلما قاربوا تلك الكثرة ، كان الظن بصدقهم أقوى ، لأن السهو والغفلة مع الكثرة أقل ، ولأن الإنسان قد يستحى عن الكذب إذا اطلع عليه غيره [و][2] لا يستحى إذا لم يشعر به غيره .

والمخالف - احتج بأن الخبر إذا لم يوجب العلم ، فدرجات الظنون فيه غير معتبرة ، وصار كالشهادة . والجامع بينهما أن كل واحد منهما خبر يتعلق به حكم . ثم الشهادة لا تترجح بالكثرة ، فكذا الخبر . والدليل عليه أن الفتوى لا تترجح بكثرة المفتين ، فكذا الخبر .

والجواب - الظن القوى مع الظن الذى هو أضعف منه ، بمنزلة العلم

---

(١) كذا فى المعتمد ٢ : ٦٧٦ : « يتميز بها » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٧٦ : « ولا يستحى » .

مع الظن ، من حيث إن فى كل واحد منهما زيادة ليست فى الآخر ، فكما يترجح[١] العلم على الظن ، فكذا هذا .

وأما الشهادة - [فـ] من الفقهاء من رجح بالكثرة ، وهو مالك رحمه الله . على أن العمل بالشهادة لا يقف على الظن فقط ، فإن خبر الواحد قد يكون أغلب فى تغليب الظن من خبر جماعة . وشهادة النساء وحدهن ، وإن كثرن ، لا تكون حجة مع غلبة الظن ، بل يشترط فيها شرائط أخر ، نحو لفظ الشهادة والعدل وغير ذلك ، فجاز أن يعدل عنها عن درجات الظنون ، أما هنا فبخلافه .

وأما الفتوى - قلنا : لو قال قائل : إن الفتوى تترجح بكثرة العدد ، فله وجه . ولو قيل بعدم الترجيح بالكثرة ، فهو خارج عن قضية ما ذكرنا من الدليل . فإن قوة الفتوى بقوة الاجتهاد والأمارات ، لا بالعدد ، أما هنا [فـ] بخلافه .

٣ - ومنها - أن يكون أحدهما منقولاً من جهة السماع ، والآخر من جهة الكتاب . فالمنقول من جهة السماع أوْلى ، لأن الكتاب يحتمل من التغيير والزيادة ما لا يحتمله السماع ، ولأن الخط يشبه الخط .

٢/١٥٠ ٤ - ومنها - أن يكون أحدهما متفقاً عليه : أنه قول / الرسول عليه السلام ، والآخر مختلف فيه : أنه قول الرسول أو قول الصحابى . فالمتفق عليه أن[٢]قول الرسول عليه السلام أوْلى ، لأنه أقوى .

٥ - ومنها - أن يكون أحدهما مرسلاً والآخر مسنداً :

قال بعضهم : هما سيان ، لأن الراوى ما لم يُعرف[٣] عدالته لا يُسند ، كما أنه ما لم يُعرف[٤] عدالته لا يرسل .

---

(١) فى الأصل : « لا يترجح » . انظر : المعتمد ، ٢ : ٦٧٧ .

(٢) فى الأصل : « أنه » .

(٣ - ٤) فى الأصل كذا : « تعرف » فالحرف الأول غير منقوط فيقرأ ياء أو تاء . وراجع فيما تقدم ص ٤٥٦ .

وقال بعضهم : المسند أوْلى ، لأنه متى ذكر اسم الراوى أمكن للسامع الفحص عن عدالته ، فيقوى ظنه به .

وقال بعضهم : المرسل أوْلى . وهو المنقول عن مالك رحمه الله . وإليه ذهب عيسى بن أبان .

والدلالة عليه – أن من أسند الحديث فقد قلد العهدة غيره . ومن أرسل فقد تقلد العهدة . فالظاهر أنه لا يقول « قال النبى عليه السلام » إلا وقد علم أنه عليه السلام قد قاله .

٦ – ومنها – أن أحدهما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، والآخر يحتمل وجهين : فالذى لا يحتمل إلا وجهاً واحداً أوْلى ، لأنه أقوى . مثاله : ما روى أنس رضى الله عنه « أن النبى عليه السلام كان يلبى بحجة وعمرة » فهذا يقتضى أن يكون القِران[1] أفضل . وروى ابن عمر رضى الله عنه « أن النبى عليه السلام أفرد[2] بحجة » وهذا يقتضى أن الإفراد أفضل . ورواية أنس أوْلى ، لأنه لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، ورواية ابن عمر رضى الله عنهما تحتمل وجهين ، لأنه يجوز أن الراوى لم يسمع الزيادة ، ويحتمل أنه سمع النبى عليه السلام قال : « لبيك بحجة » والقارن قد يقول ذلك .

ب – وأما الذى يرجع إلى حال الراوى – فوجوه :

١ – أحدها – وحاصله : إن « كمل »[3] حال الراوى ، كان الظن بروايته أقوى ، والسهو والغلط عنه أبعد ، [فـ] كان أوْلى .

(١ – ٢) القِران بكسر القاف هو الجمع بين العمرة والحج بإحرام واحد فى سفر واحد فيحرم بهما ، ويقول : لبيك اللهم بحجة وعمرة . والإفراد بالحج أن يحرم بالحج لا غير . والإفراد بالعمرة أن يحرم بالعمرة لا غير (التحفة ، ١ : ٥٩٨) .

(٣) فى الأصل كذا : « كل » .

٢ – ومنها – أن يكون أحدهما أعدل وأورع وأضبط ، لأن غلبة الظن بروايته أقوى .

٣ – ومنها – أن يكون أحدهما أفقه وأصلح . وهذا إذا كان يروى الحديث على المعنى . فأما رواية اللفظ فيستوى فيه الفقيه وغيره ، لأنه مما لا يلتبس الحال فيه .

١/١٥١ ٤ – ومنها – / كون الراوى من أكابر السلف . وكونه أقدم هجرة . فقد رجح قوم الراوية بهذا ، لأن من هذا سبيله كان أعرف بأحوال النبى عليه السلام وأشد خبرة من غيره .

٥ – ومنها – الذكورة والحرية . أما الحرية : فلا تأثير لها فى قوة الضبط[1] . وأما الذكورة : [فـ] إن كان الضبط معها أشد يقع بها الترجيح ، وإلا فلا .

جـ – وأما الذى يرجع إلى متن الحديث :

فوجوه أيضاً :

١ – منها – أن [يكون][2] فى أحدهما اختلال فى اللفظ أو المعنى ، والآخر سليماً[3] – فالأخذ به أوْلى ، لبعده عن الخطأ والسهو .

فإن قيل : ما اختل لفظه أو معناه ينبغى أن لا يقبل ، ولا معنى للترجيح عليه – قلنا : قد يقبل[4] ذلك ، إذا أمكن تصحيحه بالتأويل ، على بعض الوجوه .

٢ – ومنها – أن يكون أحدهما قولاً ، والآخر فعلاً ، فالقول أوْلى ، لأن الفعل قد يتفق لمصلحة اتفقت . وأما القول فيفيد الحكم مطلقاً – مثاله ما روى عن النبى

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٦٧٨ : « فى قوة الظن » .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٦٧٨ .

(٣) فى الأصل : « سليم » وكان ذلك قبل زيادة « يكون » فى أول الجملة .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٦٧٨ . وفى الأصل كذا : « نقل » .

عليه السلام أنه قال : « أسفروا[١] بالفجر » فهذا يقتضى أن الإسفار أفضل . وروى عنه « أنه يصلى بغَلَس »[٢] وهذا يقتضى أن التغليس أفضل ، لما ذكرنا .

٣ – ومنها – أن يكون أحدهما مما عمل به الخلفاء الراشدون أو أحدهم ، والآخر لم يعمل به ، نحو ما رُوى أن أبا بكر رضى الله عنه أسفر بالفجر وداوم عليه ، فذلك يدل على أن النبى عليه السلام داوم عليه ، وقد علم ذلك ، فيجب الترجيح به .

٤ – ومنها – أن يكون أحدهما متفقاً على استعماله ، والآخر[٣] مختلفاً فيه . فزعم بعضٌ أن المتفق على استعماله أوْلى .

والأصح أن يقال : إن أمكن بناء أحد الخبرين على الآخر ، بأن يجعل أحدهما مخصصاً للآخر أو ناسخاً له ، يجعل كذلك ، لما فيه من إعمالهما جميعاً ، وإلا فالمتفق على قوله أولى ، لأنه أقوى [من المختلف فيه][٤] .

٥ – ومنها – أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ويعيبوا على من خالف – كخبر[٥] الربا . وقد رجح به عيسى بن أبان وجماعة / ، لأن الأغلب أن يكون ٢/١٥١

---

(١) فى مختار الصحاح : « وفى الحديث : أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر » أى صلوا صلاة الفجر مُسْفرين . وقيل : طولوها إلى الإسفار » . وأسفر الصبح أضاء . وأسفر وجهه حُسْناً أشرق (مختار الصحاح) . وفى المعجم الوسيط : « ويقال : أسفر بالصلاة : صلاها فى إسفار الصبح » .

(٢) الغَلَس بفتحتين ظلمة آخر الليل . يقال : غَلَّسنا الماء أى وردناه بغَلَس . وكذا إذا فعلنا الصلاة بغَلَس (مختار الصحاح) . وفى المعجم الوسيط : « الغَلَس ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح . وفى الحديث : وأن النبى ﷺ كان يصلى الصبح بغَلَس » .

(٣) فى الأصل كذا : « والأخرى » .

(٤) فى الأصل كذا : « منها » .

(٥) فى الأصل كذا : « لخبر » . وراجع فيما تقدم ص ٤١٧ – ٤١٨ . ولعل المقصود خبر ابن عباس : « إنما الربا فى النسيئة » والرجوع عنه إلى خبر أبى سعيد الخدرى .

الصواب مع الأكثر . والأصح أنه لا يترجح به ، لأن عمل الأكثر ليس بحجة ، ويجوز الغلط عليهم ، كجوازه على الأقل[١] .

٦ – ومنها – أن يوافق أحد الخبرين حكم العقل الذى لا يجوز الانتقال عنه ، كحرمة ذبح الحيوان وغير ذلك . وقد رجح به قوم . والأصح أنه لا يترجح به ، لأن العقل لا يقتضى قبحه إلا بشرط أن لا يوجد فيه مصلحة بدليل شرعى وأحد الخبرين يدل عليه ، فلا يترجح الآخر عليه .

٧ – ومنها – أن يكون أحد الخبرين مقتضياً إيجاب حد ، والآخر يقتضى نفيه . فالمسقط للحد أوْلى ، لأن الحد يسقط بالشبهات وبتعارض البينتين ، فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين .

٨ – ومنها – أن يكون أحدهما متضمناً للحرية والآخر متضمناً للرق – قال بعضهم : إنهما سيان . والصحيح أن المثبت للحرية أوْلى ، لأن الحرية لا يعرض[٢] فيها من الأسباب المبطلة لها ما يعرض[٣] للرق ، فلا تبطل الحرية بعد ثبوتها ، كما يبطل الرق بعد ثبوته ، فكانت الحرية آكد .

٩ – ومنها – أن يقتضى أحدهما الحظر والآخر الإباحة ، فقد اختلفوا فيه :

قال بعضهم : بالتساوى والتساقط ، فيطرحان ، ويرجع[٤] المجتهد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية أو البقاء على حكم العقل ، وإليه ذهب عيسى بن أبان .

وقال بعضهم : المبيح أوْلى .

---

(١) فى الأصل كذا : « الأول » .

(٢) فى الأصل : « لا تتعرض » . وفى المعتمد ، ٢ : ٦٨٤ : « لا يعترضها من الأسباب » .

(٣) فى الأصل : « ما تتعرض » .

(٤) فى الأصل كذا : « ويرجح » .

وقال بعضهم : الحاظر أوْلى .

وحكى عن الكرخى رحمه الله أن الحاظر أوْلى ، فيما كان أصله الإباحة .

وقيل : المبيح أوْلى فيما كان أصله الحظر .

ونحن نقول : إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر واقتضى الآخر الإباحة ، فإن أحدهما لابد أن يكون مطابقاً لما يقتضيه العقل ، فيكون الناقل[١] عنه أوْلى ، لكونه متأخراً ، لأن الظاهر أن الأول هو المقرر لقضية النقل ، لأن فيه تقليل النسخ ، لأنه نسخ بقضية[٢] الأصل والخبر المطابق له مرة واحدة . ولو كان الناقل عن قضية العقل هو المتقدم كان ناسخاً لها ، ثم الموافق لقضية العقل يرد بعد
١/١٥٢ ذلك ، فيكون ناسخاً للناقل عنها / فيؤدى إلى النسخ مرتين ، ولا شك أن الأول أوْلى[٣] .

---

(١) نقل الشئ حوله من موضع إلى موضع . ونقل الكتاب نسخه (المعجم الوسيط) .

(٢) كذا فى الأصل : « بقضية » ولعل الصواب أو الأوضح : « لقضية » .

(٣) كذا عبارة الأصل . وانظر فيما يلى آخر الهامش بعد عبارة السرخسى .

قال السرخسى فى أصوله (٢ : ٢٠ - ٢١) : « ... وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة ، فكان الأخذ به أوْلى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا ، لكون الإباحة أصلاً فى الأشياء كما أشار إليه محمد فى كتاب الإكراه . وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث رسول الله ﷺ كانت الإباحة ظاهرة فى هذه الأشياء ... إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة فى شريعتنا . فبهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر . وهذا لأنا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين : نسخ الإباحة الثابتة فى الابتداء بالنص الموجب للحظر ، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة . وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ فى أحدهما خاصة ، فكان هذا الجانب أوْلى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر . وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ . ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب =

فإن قيل : قد يكون قضية العقل الوجوب ، وأحد الخبرين مبيح والآخر حاظر ، فلا يكون أحدهما بأن يجعل ناقلاً أوْلى من الآخر – قلنا : ليس كذلك ، لأن الخبر الحاظر هو الناقل عن قضية العقل الذى هو الوجوب ، لأن المبيح لا يقتضى إلا مجرد الحُسن ، وإنه لا ينافى الوجوب . وأما الحاظر فإنه ينافى الوجوب – هذا هو تقرير هذا الوجه ، إلا أنا نتكلم مع هذا : إن الحظر هل هو وجه مرجح كما أن كونه ناقلاً وجه مرجح – فنقول : الدلالة على ذلك أن العمل على الحاظر أحوط ، لأن الفعل إن كان محظوراً فقد تجنبه المكلف ، وإن كان مباحاً لم يضره تركه . ولا كذلك إذا استباحه وفعله ، لأنه يحتمل أنه محظور ، فيلزمه بفعله ضرر .

فإن قيل : فى حمله على الحظر ضرر ، لأنه ربما يكون مباحاً ، فإذا اعتقده محظوراً كان مقدماً على اعتقاد هو جهل وقبيح – قلنا : إذا كان الفعل محظوراً كان بحمله على الإباحة مقدماً على قبيحين : أحدهما فعله ، والآخر اعتقاده . وإن كان مباحاً لا يكون تركه قبيحاً وكان مقدماً على قبيح واحد ، وكان التجنب عنه أوْلى . وإذا ثبت أن تجنب الفعل أوْلى من الإقدام عليه ، وهو الذى تعارض فيه الخبران قطعاً ، دل على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهل ولا قبيح .

وأما من قال بالتساقط – قال : بأنا علمنا تقدم أحد الخبرين على الآخر ، ولم نعلم أيهما المتقدم ، جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذى يجب العمل به بدلاً عن صاحبه ، ولا يمكن استعمالهما لتنافى حكميهما ، ولا يجوز

= بالإقدام عليه ، وذلك ينعدم فى النص الموجب للإباحة ، فكان تمام الاحتياط فى إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل فى الشرع » .

والظاهر أن الإباحة حكم العقل والحظر حكم النقل (الشرع) فيرجح خبر الحظر على خبر الإباحة ، لأن الأول ينسخ خبر الإباحة فقط أما الثانى فينسخ خبرى الحظر : السابق والمختلف فيه – والله أعلم .

العمل بأحدهما ، لأنه ليس بأولى من الآخر ، فلم يبق إلا اطراحهما وجريا مجرى [عقدى وليين على امرأة][(١)] ولا نعلم تقدم أحدهما ، فإنهما[(٢)] يبطلان . ومجرى موت الغرقى من أنه إذا لم يعلم تقدم موت أحدهم على الآخر ، يبطل حكم الإرث بينهم .

والجواب – أنه إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر / ، [فـ][(٢)] لم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر ، هو نفس الخلاف ، ٢/١٥٢
لأن المخالف يقول : بل العمل بالحاظر أولى . ووجهه ما مرَّ . ولا يشبه ذلك عقدى الوليين ، لأنه ليس أحد الفعلين حاظراً والآخر مبيحاً ، فلا تعارض بينهما ، بل وقع الشك فى سبب الحل فى كل واحد منهما ، فلا يثبت . وكذلك الغرقى لما تدافع موتهم ، لأنه ليس فيهم جهة ما ، تخصه [بـ] الإباحة ، وجهة ما تخصه [بـ] الحظر ، بل وقع الشك فى سبب الإرث فى كل واحد منهما .

وأما من قال إن المبيح أولى – قال : إن الأصل فى الأشياء الإباحة ، فقد عاضده الأصل ، وفيه كلام : إن الحظر هو الأصل ، أو الإباحة ؟ وسنذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى .

١٠ – ومنها – أن يكون أحدهما مثبتاً[(٣)] والآخر نافياً .

وقال بعضهم : إنهما سواء .

وإنا نقول : الكلام فيه على نحو ما ذكرنا فى الحاظر والمبيح ، لأنه لا بد أن يكون أحدهما مطابقاً لحكم العقل ، لأنه لا فعل من الأفعال إلا وله فى العقل

(١ – ٢) فى المعتمد ، ٢ : ٦٨٥ : « وجريا مجرى عقدتى وليين على امرأة ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر فإنهما تبطلان » . وفى الأصل كذا : « وجرى مجرى عقدين ولا نعلم تقدم أحدهما فى إنهما يبطلان ... » .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٦٨٥ .

(٣) فى الأصل كذا : « هو مستثنى » . انظر العبارة التالية .

حكم : إما الحُسن أو القبح أو الوجوب ، فلا يكون أحد الخبرين نفياً والآخر إثباتاً ، إلا والنفى منهما نفى لواحد من هذه الأحكام ، والإثبات منهما إثبات لبعضهما ، وإذا كان أحدهما مطابقاً لقضية العقل ، كان الناقل أوْلى – على ما مرَّ .

د – وأما الذى يرجع إلى ما سوى ذلك :

فهو قياس الأصول إذا شهد بما دل عليه أحد الخبرين ، لأن قياس الأصول إذا تفرد بنفسه يعمل به . فإذا ثبت الترجيح بما لا يكفى فى نفسه لإثبات الحكم ، فلأن يثبت ، بما يكفى بنفسه لإثبات الحكم ، أوْلى .

فإن قيل : هذا ترجيح بكثرة الدليل ، والترجيح لا يثبت بكثرة الأدلة – قلنا : القياس ليس بحجة فى مقابلة الحديث ، فجاز أن يجعل كالصفة الزائدة ، فيتقوى به . على أن الترجيح يثبت بكثرة الأدلة إذا اختلف جنس الدليل ، وهنا اختلف .

والله أعلم .

[ب]

باب

الأفعـــــال

١١٩ - [أقسامها] :

اعلم أن الغرض من الكلام فى الأفعال أن ينظر : إن أفعال رسول الله ﷺ /
هل تدل على حكم ما ؟ وإن دلت [فهل] على حكم فعل[١] أو حكم ترك ؟ ١/١٥٣
وذلك يقتضى أن نقسم الأفعال أقساماً على حسب أحكامها فى الحُسن والقبح ، وما يتفرع عليهما - فنقول :

الأفعال الصادرة عن الإنسان لا تخلو : إما إن صدر [ت] وهو ليس على حكم التكليف ، أو صدر [ت] وهو على حالة التكليف .

فالأول - نحو أفعال النائم والساهى والطفل والمجنون . وهذه الأفعال[٢] لا حكم لها فى المدح والذم . وربما يتعلق بها الضمان عند الإتلاف فى المال والنفس . والمخاطب بإخراج المال ، فى حق الصبى والمجنون ، الولىُّ .

والثانى - ضربان[٣] :

أحدهما - ما صح[٤] للقادر عليه المتمكن من فعله[٥] أن يفعله ، وهو الحسَن .

والآخر - ما ليس للقادر عليه ، المتمكن من فعله[٦] أن يفعله ، وهو القبيح .

---

(١) فى الأصل كذا : « وإن دل على حكم فعلى » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٦٣ : « وإن دلت فعلى أى حكم تدل ؟ » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٦٤ . وفى الأصل : « الأفاعيل » . وهى جمع « الأُفْعُولَة » : الأمر العجيب يستنكر . والفعل العمل والجمع فِعال وأفعال (المعجم الوسيط) .

(٣) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٦٤ . وفى الأصل : « فضربان » .

(٤) كلمة « صح » هذه مستدركة أضيفت بين السطرين .

(٥ - ٦) انظر المعتمد ، ١ : ٣٦٤ .

وقد ذكرنا حد الحَسن والقبيح فى صدر الكتاب[١] .

[١ – القبيح] :

ولا نحد القبيح بأنه فعل يستحق عليه الذم والعقاب ، لأن الفعل قد لا يستحق عليه الذم والعقاب لمانع ، مع كونه قبيحاً .

وقد يوصف القبيح بأوصاف :

منها – وصفُنا إياه بأنه محظور – هو عند الإطلاق يفيد أنه خلاف موجَب أمر الله تعالى أو ما يجرى مجرى الأمر .

ومنها – وصفُنا إياه بأنه محظور . وقد ذكرنا معناه فى صدر الكتاب[٢] . وكذلك المحرم .

ومنها – وصفُنا إياه بأنه ذنب . وهو فعل يتوقع عليه العقاب . ولهذا لا يوصف فعل الصبى والمجنون بأنه ذنب ، لأنه لا يتوقع عليه العقاب . أما فعل المراهق فقد يوصف بأنه ذنب ، لما يلحقه من التأديب .

ومنها – وصفه بأنه مكروه . وهو عند الإطلاق يفيد أن الله تعالى كرهه .

وفقهاء العراق يقسِّمون القبيح إلى[٣] : المحظور[٤] ، وما الأَوْلى أن لا يفعل ،

(١ – ٢) راجع فيما تقدم ص ٧ . وفيها : « فالحسَن هو المختص بحال يقتضى استحقاق المدح عليه . والمباح ما أزيل عنه الحظر والمنع ممن يتوقع منه ذلك . والمندوب ما يُحث المكلف عليه من غير إيجاب . والواجب هو المختص بحال يقتضى استحقاق الذم على الإخلال به . والقبيح هو المختص بحال يقتضى استحقاق الذم عليه . والحرام هو المختص بحال يقتضى المنع منه والذم عليه . والمحظور ما منع عنه بالزجر لا بالحبس ، فإن من قبض على يد غيره لا يقال : حظر عليه البطش . والمكروه ما الأَوْلى أن لا يفعل » .

(٣ – ٤) فى الأصل : « على » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٦٤ : « إلى المحرم » .

وإلى[1] المكروه ، وما لا بأس به .

– أما المحظور – [فـ] كأكل الميتة والدم وكل ما طريق قبحه مقطوع به .

– وأما المكروه – [فـ] كاستعمال سؤر كثير[2] من السباع وكل ما طريق قبحه مجتهد فيه .

وأما الأوْلى أن لا يُفعل – [فـ] كسؤر الهرة / عند أبى حنيفة رحمه الله . ٢/١٥٣

– وأما ما لا بأس به – [فـ] هو [ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسآر كثير مما يؤكل لحمه . فأما ما لا شبهة فيه كالماء فإنه لا يقال : لا بأس به] [3] .

[٢ – الحسن] :

القسم الثانى[4] – وهو ما القادر عليه المتمكن من الفعل أن يفعله – فهو على ضربين :

(أ) أحدهما – ما ليس له صفة زائدة على حُسنه ، وهو المباح ، وحدُّه ما مرَّ فى صدر الكتاب[5] .

---

(١) فى الأصل : « على » . وفى المعتمد ، ١ : ٣٦٤ : « إلى » .

(٢) فى الأصل كذا : « سور كثيره » . والسؤر جمعه أسآر (مختار الصحاح) . وفى المعتمد ، ١ : ٣٦٤ : « والمكروه نحو كثير من سؤر السباع » .

(٣) من المعتمد ، ١ : ٣٦٤ . وليست فى الأصل . والظاهر أنه حصل سقط هنا سهواً من الناسخ .

(٤) الظاهر أنه « الأول من الضرب الثانى » وهو الأفعال الصادرة عن الإنسان وهو على حالة التكليف ، وهو الحَسن . أما الآخر فهو « ما ليس للقادر عليه ، المتمكن من فعله أن يفعله ، وهو القبيح » . وقد قدم الكلام على الثانى الذى هو القبيح ، على الكلام على الأول الذى هو الحَسَن ، فجعل الثانى فى الشرح « الأول » والأول « الثانى » – يراجع السطران ١ ، ٢ من المتن من أسفل ص ٤٩٥ .

(٥) راجع فيما تقدم الهامش ١ – ٢ ص ٤٩٦ .

ومعنى إباحة الشرع الفعل – أن الله تعالى أعلمنا ذلك أو دلنا عليه . وكذا يوصف بأنه طلق وحلال . ومعناه الإباحة . ولذلك لا يوصف أفعال الله تعالى الحسَنة نحو تعذيب من يستحقه – بأنها[1] مباحة . ومن حق المباح أن لا يُستحق الثواب على فعله ، إذ لو استحق عليه الثواب لكان بصفة يترجح بها فعله على تركه . وما يُروى أن الرجل ليثاب على وطء امرأته حيث قال : « أرأيت لو وضعته فى الحرام لكنت تعاقب عليه ؟ » . فهذا يشير إلى أنه يستحق الثواب بعدوله عن الحرام وقصر نفسه على الحلال .

(ب) وأما الضرب الثانى – فعلى ضربين :

أحدهما – ما ليس للإخلال به تأثير فى استحقاق الذم ، وهو المندوب . وحدُّه ما ذكرناه فى صدر الكتاب . فقد يُوصف بأنه مُرَغَّب فيه . ومعناه عند الإطلاق أنه مُرغَّب فيه بالثواب . وقد يُوصف بأنه مستحب ، ومعناه عند الإطلاق أن الله تعالى أحبه . وقد يُوصف بأنه نفل ، ومعناه أنه طاعة غير واجبة . ويُوصف بأنه تطوع ، ومعناه انقياد[2] المكلَّف لأمره طوعاً من غير لزوم . ويُوصف بأنه سنة ، ومعناه عند البعض أنه « طاعة » عرفت بفعل الرسول غير واجبة . ولهذا يذكر فى مقابلة الواجب – يقال : واجب وسنة . وقال بعضهم : اسم « السنة » لا يختص بما ليس بواجب ، بل يطلق على كل ما عُرف وجوبه أو كونه مندوباً بأمر الرسول عليه السلام وبإدامته عليه ، ولهذايُسمى الختان سنة ولا يراد به أنه غير واجب .

ومن حق المندوب أن لا يستحق العقاب على الإخلال به ، إذ لو استحق لدخل تحت الواجبات .

١/١٥٤ والفقهاء إنما ذموا على ترك السنة ، لاستدلالهم بذلك / على الاستهانة بالخبر وزهده فيه . وكان الذم على فعل القبيح ، لا على ترك المندوب .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٣٦٦ . وفى الأصل : « فإنها » .

(٢) من المعتمد ، ١ : ٣٦٧ مع تصرف يسير . وفى الأصل كذا : « انعاد » .

والضرب الثانى – ما للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم ، وهو الواجب . وقد ذكرناه فى صدر الكتاب . وقد دخل فيه الواجب المعين والمخير والواجب على الكفاية . لأن الواجب المخير هو المختص بحالة تقتضى استحقاق الذم على الإخلال به وببدله . ثم الواجبات المعينة لا يقف استحقاق الذم على الإخلال بها(١) على ظن إخلال الغير بها كالصلوات الخمس . وأما الواجبات على سبيل الكفاية [فـ] يقف استحقاق الذم على الإخلال بها على ظن إخلال الغير بها ، كالجهاد ونحوه .

فأما ماهية الوجوب – وهى الصفة المقتضية لاستحقاق الذم على الإخلال به – [فـ] ثابتة فى الكل .

ولما ذكرنا من حدّ النفل والفرض ، يستحيل أن يُوصف الفعل الواحد بأنه نفل وفرض . والفقهاء إذا وصفوا الحج والصوم بأنها نافلة ، والمضى فيهما واجب ، فإنما عنوا به أن ابتداءهما نفل والمضى فيهما واجب ، فيرجع وصفهم بأنه نفل وواجب إلى فعلين ، لا إلى فعل واحد – والله أعلم(٢) .

١٢٠ – باب فى : ذكر القادرين الذين يجوز عليهم الفعل الحسن والقبيح :

اعلم أن كل قادر – فإنا نجوز وقوع الأفعال الحسنة منه ، إلا ما أخبر الله تعالى أو رسوله أنه لا يفعل .

وأما الأفعال القبيحة – فإنه لا تجوز على الله تعالى لحكمته واستغنائه .

وكذلك لا تجوز على جماعة الملائكة ، لأنهم معصومون(٣) عن ذلك بإخبار

---

(١) فى الأصل : « به » .

(٢) انظر فى المعتمد ، ١ : ٣٧٠ : قسمة الأفعال إلى ما لا حكم له وما له حكم . وقسمتها أيضاً إلى عقلية وسمعية .

(٣) فى الأصل كذا : « معصومين » .

الله تعالى فى قوله : ﴿ لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُم ويَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ ﴾[1] .

وكذلك لا تجوز على جماعة الأمة ، لإخبار الله تعالى ورسوله عن ذلك على ما نحن نقرره فى باب الإجماع .

وأما الأنبياء – فلا يجوز عليهم ما يوجب خللاً فى أداء الرسالة والتعليم والقبول :

فالأول – وهو ما يخل بالأداء : هو الكذب والكتمان والسهو فيما يؤدى ،
٢/١٥٤ لأن تجويز ذلك / يوجب ارتفاع الثقة ويؤدى إلى الإغراء بالجهل والقبيح ، وذا لا يجوز على الله تعالى . ويجوز عليهم السهو فى غير حالة الأداء ، لكن على وجه لا يؤدى إلى التباس .

والثانى – وهو ما يخل بالتعليم ، وهو الجهل . فيجب أن يعرف من أمور الدين [ما][2] لو سُئل [عنه][3] لكان عنده جوابه ، أو يمكنه إبراز جوابه .

والثالث – وهو الذى يخل بالقبول : الكبائر والصغائر والكذب فى غير ما يؤدى[4] ، لأن ذلك ما يوجب التنفير ويرفع الثقة . وكذا الفظاظة والغلظة ، لأنه يوجب التنفير . وكذلك المباحات المستخفة القادحة فى التعظيم الصارفة عن القبول ، إلا ما يشعر باللطف والتواضع ولا يوجب التنفير – يعرف ذلك بدلالة الحال ، كما روى عنه عليه السلام : أنه ركب الحمار مُعْرَوْرِياً[5] ،

---

(١) سورة التحريم : ٦ – ﴿ ... عليها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُم ويَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ ﴾ .

(٢ – ٣) من المعتمد ، ١ : ٣٧١ .

(٤) فى المعتمد ، ١ : ٣٧١ : « فى غير ما يؤديه » .

(٥) اعْرَوْرَى الفرسُ عَرِىَ . واعرورى الفرسَ ركبه عُرْياً . وفَرَسٌ عُرْىٌ لا سرج عليه (المعجم الوسيط) .

وأردف غيره دابته . ونحو ذلك . وكذلك الكتابة والشعر ، إذ كانت معجزته الفصاحة والإخبار عن الغيوب[١] . وقد عُرف تمام ذلك فى موضعه .

• • •

١٢١ - باب فى : ذكر معنى : التأسى ، والمتابعة ، والموافقة ، والمخالفة ، والائتمام :

اعلم أنّا متى تُعبدنا بالتأسى واتباع النبى عليه السلام ، وكانت الموافقة والمخالفة تذكران فى الاحتجاج فى ذلك - فيوجب ذلك أن نذكر هذه الألفاظ وتعلقها[٢] - فنقول :

التأسى :

قد يكون فى الفعل ، وقد يكون فى الترك .

أما التأسى فى الفعل - [فـ] هو أن نفعل مثلما فعل النبى عليه السلام ، فى صورته ، على الوجه الذى فعله ، لأجل أنه فعله[٣] .

وإنما شرطنا المماثلة - فى الصورة - لأن النبى عليه السلام إذا صلى فصمنا ، أو إذا صام فصلينا ، لم نكن متأسين به .

وأما اعتبار الوجه - فنعنى به الأغراض . فكل شئ عرفناه فى الفعل ، اعتبرناه فى التأسى ، وإلا فلا نعتبره . ومن جملة ذلك النية : فإن النبى عليه السلام إذا تنفل[٤] فافترضنا ، أو افترض بفعل فتنفلنا ، لم نكن متأسين به .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٧٢ . وفى الأصل : « عن القبول » . والغُيوب جمع غيب وهو ما غاب عنك (مختار الصحاح) .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٧٢ : « وجب ذكر معانى هذه الألفاظ لنعقلها » .

(٣) زاد هنا فى المعتمد ، ١ : ٣٧٢ : « والتأسى به فى الترك ، وهو أن نترك مثل ما ترك على الوجه الذى ترك ، لأجل أنه ترك » وسيأتى أيضاً .

(٤) تنفَّل المصلِّى صلّى النوافل (المعجم الوسيط) .

وأما المكان والزمان – إذا عرفناهما غرضين فى الفعل اعتبرناهما فى التأسى . وإذا لم نعرف لا نعتبره . مثال الأول – الوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان
١/١٥٥ والجمعة فى وقتها . / ومثال الثانى – أن اتفق[1] من النبى ﷺ التصدق فى زمان مخصوص فى مكان مخصوص بيده اليمنى ، فإذا تصدقنا فى غير ذلك المكان ، فى غير ذلك الزمان باليد اليسرى ، كنا متأسين ، لأنا عرفنا أن المكان والزمان لا يعتبر بهما فى باب الصدقة .

وأما اعتبار المعنى الثالث – فلأن النبى عليه السلام إذا صلى ، فصلى رجلان من أمته ، وُصف كل واحد منهما بأنه متأسٍ بالنبى عليه السلام ، لا بصاحبه ، لأن كل واحد منهما فعل لأجل أن النبى عليه السلام فعل ، لا لأجل أن صاحبه فعل .

وأما التأسى فى الترك[2] – [فـ] هو أن النبى عليه السلام إذا ترك الصلاة عند طلوع الشمس ، فإذا تركنا على الوجه الذى ترك ، لأجل أنه ترك ، كنا متأسين به ، عليه السلام . وليس شرط التأسى أن يستفيد المتأسى وجوب الفعل وصورته من جهة من يتأسى به ، فإنا موصوفون بأنا متأسون[3] بالنبى عليه السلام بالصبر على الشدائد والشكر على النعم ، إذا كنا فعلنا على الوجه الذى فعل ، وإن كنا لا نعرف وجوبه من جهته . وهذا ليس بممتنع : أن نفعل مثلما فعل النبى عليه السلام ، لأجل أنه فعل ، لعلمنا حُسنه . وإذا لم يمتنع ذلك ، فلا يمتنع وقوع التأسى ، وإن عرف وجوبه بدليل آخر .

وأما المتابعة :

[فـ] قد تكون فى القول ، وقد تكون فى الفعل .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٣٧٣ : « أن يتفق » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٧٣ . ويقضى به السياق . وفى الأصل : « فى القول » .

(٣) فى الأصل : « متأسين » .

أما الاتباع فى القول – فهو المصير إلى ما اقتضاه القول من وجوب أو ندب أو حظر لأجله .

وأما الاتباع فى الفعل[١] – فهو إيقاع مثله فى صورته ، على وجهه[٢] الذى فعله ، لأجله .

وإنما شرطنا فى الاتباع ما شرطنا فى التأسى ، لأنه عليه السلام إذا صلى فصمنا ، أو صلى فرضاً فتنفلنا بالصلاة ، أو صلينا الفرض ، لا لأجل أنه فعل ، لم نكن متبعين له .

وأما الموافقة :

فقد تكون فى القول ، وقد تكون فى الفعل .

فالأول – هو المشاركة فيما قيل : « إن الموافقة حصلت فيه » ، وإن اختلف دليلهما . فإنه يقال : « وافق زيد عمراً فى مسألة كذا » : أفاد أنهما اشتركا فى المذهب والقول به فقط . وليس شرطه أن يعتقد لأجل أنه اعتقد : فإنه يصح أن يقال : وافق فلان فلاناً / فى مسألة الرؤية[٣] ، وإن كان قد يعتقده لقيام الدلالة عليه . ٢/١٥٥

و[الثانى] : أما الموافقة فى الفعل فهو إيقاع مثله فى صورته ، على وجهه . ولا يشترط أن يكون لأجله ، لأنه يستقيم أن يقال : « وافق فلان فلاناً إذا فعل مثلما فعل على الوجه الذى فعل » ، وإن لم يكن فعله لأجله .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٣٧٤ : « فى الفعل أو فى الترك » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٧٤ . وفى الأصل : « على وجه » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٧٤ : « فإذا قيل : « قد وافق فلان فلاناً فى : أن الله يُرَى » جاز أن يكون أحدهما قائلاً : إن الله يُرَى بهذه الحاسة . والآخر قائلاً : إنه يُرَى بحاسة سادسة . وإذا قيل : « وافقه فى أن الله يُرَى بهذه الحاسة » ، أفاد اشتراكهما فى القول بالرؤية على هذا الحد . وليس من شرط الموافقة فى المذهب ، أن يعتقده أحدهما ، لاعتقاد الآخر له » .

وأما المخالفة :

[فـ] قد تكون فى القول ، وقد تكون فى الفعل .

فالأول – هو العدول عما اقتضاه القول من إقدام أو إحجام .

و[الثانى] : أما المخالفة فى الفعل – فهو العدول عن اتباع مثله فى صورته إذا وجب عليه امتثاله . لأنه إذا لم يجب عليه ذلك ، لا يوصف بذلك كله – ألا ترى أن إخلال الحائض بالصوم والصلاة لا يسمى مخالفة النبى عليه السلام ، لأنه لم يجب عليها اتباعه فى ذلك .

وأما الائتمام :

فهو الاقتداء والاتباع – يقال : « ائتمَّ فلان فلاناً فى الصلاة » – أفاد أنه اقتدى به واتبعه ، فى فعلها ، على الوجه الذى أوقعها عليه .

• • •

هذا هو معنى هذه الألفاظ – والله أعلم .

١٢٢ – باب فى : دلالة أفعال النبى عليه السلام على الأحكام :

اعلم أنه لا خلاف بين الأمة فى جواز الاستدلال بأفعال النبى عليه السلام على الأحكام . لكنهم اختلفوا :

١ – فذهب قوم إلى أن مجردها دلالة على الأحكام . ثم اختلفوا فيما بينهم :

* قال بعضهم : إنها تدل على الوجوب .

* وقال بعضهم : إنها تدل على الندب .

* وقال بعضهم : إنها تدل على الإباحة .

٢ – وذهب آخرون إلى أن مجردها لا يدل على الأحكام إلا إذا عرف وجه إيقاعها عليه . فإذا عرفنا [وقوعها على] وجه وجوبها : [فإنها] تدل على

وجوب مثلها علينا(١) . وإذا عرفنا وقوعها على جهة النفل : كنا متعبدين بالتنفل بها . وإذا عرفنا وقوعها على جهة الإباحة : كنا متعبدين باعتقاد الإباحة فيها .

أما جهة الحظر – فهى منتفية عن أفعال النبى عليه السلام أصلاً ، على ما مرَّ ، فلا تحتمله .

فنتكلم أولاً فى : أن مجردها لا يدل على الوجوب وغيره ، مما ذكرنا من الأحكام(٢) . / ثم [ثانياً] نبين وجوب التأسى به إذا عرفنا وقوعها على جهة من هذه الجهات . ١/١٥٦

أما الأول :(٣)

(أ) – فالدلالة عليه أن الوجه فى وجوب الشرعيات ، أو التعبد بها نفلاً ، كونه مصالح فى حق العبادة ، وفعله عليه السلام يدل على الحُسن ، وانتفاء الحظر عنه فى حقه لعصمته . أما لا يدل على كونه مصلحة فى حق غيره ، لأن المصالح تختلف باختلاف أحوال المكلفين – ألا ترى أن المقيم مع المسافر ، والحائض مع الطاهر ، يختلفان فى حكم الشرع ، لاختلاف أحوالهما . ومتى لم يعرف كونه مصلحة فى حق غيره ، لكونه مصلحة فى حقه ، فلا نعلم وجه الوجوب ، أو وجه الندب ، والإباحة ، فى حق غيره ، والحكم به فى حقه .

(ب) – والخصوم تعلقوا بأشياء بعضها عقلى وبعضها سمعى [فى القول بالوجوب] :

أما العقلى :

١ – فمنه – أنه لو لم يلزمنا اتباعه فى الأفعال ولا يجب علينا فعل ما فعله ، لكان تنفيراً عنه ، وهذا قبيح .

---

(١) فى المعتمد ، ١ : ٣٧٧ : « فإن أوقعه على الوجوب ، دل على وجوب مثله علينا » .

(٢) انظر : السمرقندى ، الميزان ، ص ٤٥٧ وما بعدها فهو أوضح . والمعتمد ، ١ : ٣٧٧ وما بعدها .

(٣) والثانى (التأسى) سيرد فى الباب ١٢٤ ص ٥١١ – ٥١٢ .

٢ – ومنه – أنه لو لم يكن منا الاتباع فى أفعاله ، لا يلزمنا الاتباع فى أقواله ، وذلك تنفير عنه ، والجامع بينهما أن فى ذلك تجويز مخالفته ، فيجب علينا اتباع أفعاله وأقواله ، حتى لا نكون مخالفين له .

وأما السمعى :

٣ – فمنه – تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكُم فى رسولِ اللهِ أُسْوةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ واليومَ الآخِرَ ... ﴾[1] فالله تعالى أوجب التأسى ، وهدد على تركه ، فدل ذلك على وجوب التأسى به .

٤ – ومنه – قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذين يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[2] : حذَّر من[3] مخالفة أمره ، وذا يقتضى وجوب ترك المخالفة . واسم الأمر يتناول القول والفعل جميعاً ، فيلزمه ترك المخالفة فى الأمرين جميعاً .

٥ – ومنه – قوله تعالى : ﴿ وأطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[4] أمرنا بطاعة الرسول عليه السلام ، وطاعة الرسول عليه السلام فى طاعته [فى] قوله وفعله ، وذلك باتباع قوله وفعله .

٦ – ومنه – قوله تعالى : ﴿ ومَا آتَاكُمُ الرَّسولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عنه فانْتَهُوا ﴾[5] . والإيتاء يقع على القول والفعل جميعاً . ولأن الإيتاء هو الإعطاء ،

---

(١) سورة الأحزاب : ٢١ .

(٢) سورة النور : ٦٣ .

(٣) حذَّره الشيءَ ومنه : خوَّفه . وفى التنزيل العزيز : « ويُحذِّرُكُم اللهُ نَفْسَه » (سورة آل عمران : ٢٨ ، ٣٠) – المعجم الوسيط . وفى الأصل : « على » .

(٤) سورة النساء : ٥٩ . سورة المائدة : ٩٢ . سورة النور : ٥٤ و ٥٦ . سورة محمد : ٣٣ . سورة التغابن : ١٢ .

(٥) سورة الحشر : ٧ .

والنبى عليه السلام يعطينا مصالح ديننا بفعله ، كما يعطينا ديننا بقوله ، فيجب الأخذ به .

٧ – ومنه – أن النبى صلى الله عليه / خلع نعله فى صلاته ، فخلع الناس نعالهم . فلولا أنهم عرفوا وجوب الاتباع فى فعله لما فعلوا ذلك . ٢/١٥٦

٨ – ومنه – أن الوجوب أعلى مراتب الفعل ، فيجب حمل أفعاله عليه السلام عليه – تعظيماً[1] لشأنه .

(جـ) – وأما من حمله[2] على الندب ، فقال : إن للفعل مراتب : وهو الوجوب أو الندب أو الإباحة ، والندب هو المتوسط ، والحمل عليه أَوْلى من حمله على الإباحة .

(د) – وقيل : إن الإباحة أدنى المراتب ، وهو المتيقن ، فالحمل عليه أَوْلى .

والجواب :

أما شبه القائلين بالوجوب [فمردودة بما يلى] :

أما الأولى – قلنا : مفارقته إيانا لم توجب التنفير ، أليس أنّا فارقناه فى كثير من الأفعال من المناكح وصلاة الليل وغيرهما ، ولا يوجب ذلك التنفير – كيف وإنه لو صرح بنفى المساواة وقال : « اعلموا أنى رسول الله إليكم : أعلمكم مصالح دينكم ، ولا يلزمكم اتباعى فى أفعالى » لا يكون تنفيراً – فهذا كذلك .

وأما الثانية – قلنا : المفارقة بين الأفعال والأقوال ظاهرة . وهى أن الأقوال وضعت لمعان : فالأمر وضع للإيجاب ، والنهى للحظر ، والخبر وضع لإبانة ما جُعل خبراً عنه ، والحكمة تقتضى أن من خاطب قوماً بلغتهم يعنى بخطابه

---

(١) هذه الحجة أوردها صاحب المعتمد فى الحجاج العقلى ، ١ : ٣٧٨ .

(٢) فى الأصل كذا : « وأمكن حمله » وظاهر أنه سهو من الناسخ .

ما عنوه ، فيجب حمل كل لفظ على ما وضع له . وهذه الطريقة منعدمة فى الأفعال ، لما أنها غير موضوعة لمعنى من المعانى .

وقوله : لو لم يجب اتباعه فى الفعلين[١] ، كنا مخالفين له – قلنا : إنما كنا مخالفين إذا فعلنا[٢] ما حرم علينا ، أو تركنا ما وجب علينا ، لما ذكرنا فى بيان معنى المخالفة . فعليهم أن يبينوا أن فعله دل على الوجوب ، حتى كنا مخالفين له ، إذا لم نفعل – ألا ترى أنا لا نوصف بأنا مخالفين له إذا لم نفعل مثلما فعل من المناكح وغيره ، لما أنه لم يجب علينا – فكذا هذا .

وأما الثالثة – قلنا : الآية تدل على وجوب التأسى بالنبى عليه السلام . والتأسى هو أن نفعل مثلما فعله ، على الوجه الذى فعله ، لأجل أنه فعله ، ونحن قائلون به : إذا عرفنا جهة الوجوب فى فعله ، يجب علينا اتباعه على تلك الجهة . وكذلك
١/١٥٧ إذا عرفنا جهة الندب والإباحة ، نفعله على / ذلك الوجه . وأما أن يجب علينا أن نفعل كل ما فعله الرسول عليه السلام ، فليس هذا قضية الآية .

وهو الجواب عن التمسك بقوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾[٣] .

وأما الرابعة – قلنا : اسم الأمر لا يقع على الفعل إلا مجازاً ، لما مرَّ فى صدر الكتاب[٤] .

---

(١) لعل المقصود بالفعلين : الفعل والترك كما يتضح من العبارة التالية . أو يكون المقصود الفعل والقول .

(٢) فى الأصل كذا : « فعلناه » .

(٣) هذه الكلمة « فاتبعوه » لم ترد بهذه الصيغة فى الآيات السابقة (ص ٥٠٦) . انظر : سورة الأنعام : ١٥٣ : ﴿ وأَنَّ هذا صِراطى مُستَقِيماً فاتَّبِعُوه ﴾ . وسورة الأعراف : ١٥٨ : ﴿ فآمِنُوا باللهِ ورسولِه النبىِّ الأمىِّ الّذى يُؤْمِنُ باللهِ وكَلماتِه واتَّبِعُوه ﴾ . وانظر أيضاً : سورة الأنعام : ١٥٥ . وسورة آل عمران : ٣١ – ﴿ قُلْ إنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ اللهَ فاتَّبِعُونى يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾ . وانظر كلمة « تبع » وصيغها فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .

(٤) راجع فيما تقدم ص ٥١ وما بعدها .

ثم نقول : إنه لا يتناوله الفعل هنا ، لأنه راجع إلى الدعاء المذكور فى صدر الآية ، بقوله تعالى : ﴿ لا تَجْعلُوا دُعاءَ الرَّسولِ بَيْنكُم كَدُعاءِ بَعْضِكم بَعْضاً ﴾(١) واسم الدعاء لا يطلق إلا على القول ، على أنا نقول : القول مرادٌ بهذا النص ، فلا يبقى الفعل مراداً ، كى لا يؤدى إلى اجتماع معنيين مختلفين فى لفظ واحد .

وأما الخامسة – قلنا : طاعة الرسول هو أن نفعل ما أمر به وأراده منا ، فعليكم أن تبينوا أن النبى عليه السلام أراد بفعله أن نفعل ما فعله ، من غير أن نعْقل وجه الوجوب فيه ، حتى ندخل تحت ظاهر الآية .

وأما السادسة(٢) – قلنا : المراد من الآية الأمر ، لأنه ذكر بمقابلة النهى ، حيث قال : ﴿ ومَا نَهاكُم عَنه فَانْتَهُوا ﴾(٣) ، ولأن الإعطاء إنما يتحقق فى القول دون الفعل ، لأن القول يتعدى إلينا بلزوم الفعل علينا ، فكأنه أعطانا ذلك ، حيث أمرنا به ، وكأنَّا بالامتثال نأخذ منه ، والفعل لا يتعدى إلينا .

فإن قالوا : الفعل يتعدى إلينا بلزوم الفعل علينا ، قلنا : هذا موضع النزاع ، فدلوا أنه كذلك .

وأما السابعة – قلنا : ليس فيه دليل على أنهم فعلوا ذلك ، على جهة الوجوب . على أن النبى عليه السلام أنكر عليهم ذلك حيث قال : « لم خلعتم نعالكم ؟ فقالوا : خلعتَ فخلعنا – فقال عليه السلام : أخبرنى جبرئيل أن به أذى » فهذا يدل على أنه يجب عليهم أن يعرفوا الوجه الذى يوقع النبى عليه السلام الفعل عليه ، حتى يجب عليهم مثل ذلك – وهذا دليلنا .

وأما الثامنة – ولم إذا كان الوجوب أعلى مراتب الفعل يجب أن يحمل عليه ؟ فإن قالوا : لمكان الاحتياط ، لأن الفعل إذا كان واجباً : فإذا حملناه على

---

(١) سورة النور : ٦٣ . (٢) فى الأصل : « السادس » .

(٣) سورة الحشر : ٧ . راجع فيما تقدم ص ٥٠٦ .

[غير] الوجوب لزمنا ضرر ، فأما إذا لم يدل على الوجوب فقد أمِنا من تركه ، على أن فى حمله على الإيجاب ترك الاحتياط من وجه آخر ،
٢/١٥٧ وهو التحرز / عن اعتقاد لا نأمن كونه جهلاً وقبيحاً على ما عرف .

وأما قولهم : إن الندب هو الدرجة المتوسطة ، والإباحة هى الأدنى – قلنا : إن كان كذلك ، لم يجب الحمل عليه ، مع احتمال جهة أخرى فيه ؟ بل يجب الرجوع إلى الجهة المقتضية للوجوب أو الندب أو الإباحة ، وإلا فنفس الفعل لا يدل على شئ من ذلك ، على ما مرَّ – والله أعلم .

١٢٣ – باب فى : طريق معرفة الجهة التى تقع أفعال النبى عليه السلام عليه :

أما الطريق إلى معرفة جهة الوجوب فأشياء :

١ – منها – أن يقول النبى عليه السلام : هذا الفعل واجب .

٢ – ومنها – أن يقع امتثالاً لدلالة تدل على الوجوب .

٣ – ومنها – أن يكون بياناً لكلام يدل على الوجوب .

٤ – ومنها – أن يضطر إلى قصده : أنه أوقعه واجباً .

وأما الطريق إلى معرفة كونه مندوباً إليه :

فهذه الأشياء الأربعة[1] . ووجه آخر ، وهو أن يدل دلالة ، من قول أو غيره ، أن له صفة زائدة على أصل الحُسن ، ولا يدل على وجوبه دلالة .

وأما الطريق إلى معرفة كونه مباحاً :

فهذه الوجوه الأربعة . ووجه آخر وهو أن يدل دلالة على حُسْنه ، ولا يدل على صفة زائدة عليه .

---

(١) فى الأصل : « فهذه أشياء أربعة » . انظر العبارة فيما يلى .

[والثانى :]

١٢٤ - باب فى : التأسى بالنبى عليه السلام :

- اعلم أن النبى عليه السلام إذا فعل فعلاً ، وعرفنا وجه وجوبه ، يجب علينا أن نفعله مثلما فعله .

- وإن عرفنا كونه متنفلاً[١] به ، كنا متعبدين بالتنفل به .

- وإن عرفنا كونه مستبيحاً[٢] له ، يجب علينا اعتقاد إباحته ، وجاز لنا فعله على الإطلاق .

وقال بعضهم - إن التأسى به واجب فى الأفعال العبادة[٣] ، دون المباحة من المناكح وغيرها .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه :

١ - قوله تعالى : ﴿ لقد كانَ لكُم فى رسولِ اللهِ أُسْوةٌ حَسَنةٌ ﴾[٤] . والتأسى به هو أن يفعل مثلما فعله ، على الوجه الذى فعله ، لأجل أنه فعله ، والله تعالى أمر به مطلقاً من غير تقييد بالعبادات والمباحات .

فإن قيل : الآية تفيد وجوب التأسى به مرة واحدة ، كقول القائل : « لك فى الدار ثوب حسن » يفيد أن له فى الدار ثوباً واحداً[٥] - كذا هذا . على أن الآية تقتضى كونه قدوة لنا[٦] على الإطلاق من غير تعيين فعل . والإنسان / لا يوصف ١/١٥٨

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٨٣ . وسياق العبارة هنا . وفى الأصل كذا : « مستقلاً » .

(٢) فى المعتمد ، ١ : ٣٨٣ : « فإن علمنا أن فعله على وجه الإباحة ... » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٣٨٣ : « فى أفعاله العبادات » . وفى المعتمد (١ : ٣٨٣) أنه قول أبى على بن خلاد .

(٤) سورة الأحزاب : ٢١ . راجع فيما تقدم ص ٥٠٦ .

(٥) فى الأصل : « ثوب واحد » .

(٦) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٨٤ . وفى الأصل : « له » .

بكونه قدوة لزيد مطلقاً إذا كان ينبغى له أن يقتدى به فى أمر واحد ، بل فى جميع أموره – فكذا هذا – والله أعلم .

٢ – دليل آخر – قوله تعالى : ﴿ فاتَّبِعُوه ﴾[1] : أمر باتباع النبى عليه السلام مطلقاً ، والاتباع قد يكون فى القول وقد يكون فى الفعل ، فيدخل كل واحد منهما[2] تحت إطلاق الآية .

فإن قيل : أليس[3] فى الآية عموم ، فما الدلالة على أن المراد منه الفعل دون القول أو كلاهما ؟ قلنا : نحن نتعلق بإطلاق النص دون عمومه – فنقول : أُمرنا بالاتباع المطلق ، وهذا اتباع مطلق ، فيدخل تحت إطلاق النص[4] .

٣ – دليل آخر – إجماع الصحابة رضى الله عنهم : فإنهم كانوا يراجعون إلى[5] أفعال النبى عليه السلام فى تعرف الأحكام ، نحو مراجعتهم إلى[6] زوجات النبى عليه السلام فى القبلة للصائم ، وفيمن أصبح جنباً وهو صائم ، وفى نكاح ميمونة وهو محرم أو حلال ، وغير ذلك ؟ وهذا إجماع منهم على وجوب اتباعه فى أفعاله المباحة ، وإجماع الصحابة حجة – والله أعلم .

١٢٥ – باب فى : قسمة أفعال النبى ﷺ وتروكه :

اعلم أن أفعال النبى عليه السلام ضربان :

---

(١) راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٥٠٨ . (٢) فى الأصل : « منهم » .

(٣ – ٤) كذا فى الأصل : « أليس » والظاهر أن المعنى : ليس فيها عموم . قال فى المعتمد ، ١ : ٣٨٤ : « ... وليس فى قوله : « فاتبعوه » لفظ عموم ، فيتناول القول والفعل ، فما الأمان أن يكون المراد اتّباعه فى القول فقط ؟ الجواب : أن إطلاق قوله : « فاتبعوه » وإن لم يفد العموم ، فإنه يفيد أن لنا اتباعه فى أفعاله ، لأن ذلك اتباع له ، والخطاب مطلق » .

(٥ – ٦) فى المعتمد ، ١ : ٣٨٤ استعمل كلمة « رجع إلى » . وفى المعجم الوسيط : راجع فلاناً فى أمره رجع إليه وشاوره ، وراجع فلاناً الكلام جاوبه وجادله . ولعل الأوضح أن يقال : « كانوا يرجعون – نحو رجوعهم » .

أحدهما – يخصه ، كالصوم والصلاة وغيرهما .

والآخر – يتعلق بالغير ، كإقامة الحدود والتعزير على غيره .

وكذلك تروكه على ضربين :

أحدهما – يخصه ، كترك الجلسة على الركعة الثانية وغيرها .

والآخر – يتعلق بالغير ، كترك إقامة الحد والتعزير على مباشرة جريمة ، وترك الإنكار على غيره .

أما الأول من **الأفعال** – فقد ذكرنا حكمه : إنه إن عرف وجه وجوبه ، كنا متعبدين بمثله ، وإلا فلا . وكذلك تروكه .

وأما القسم الآخر من الأفعال – فإقامته الحد والتعزير على غيره : دليل على أنه مقدم على كبيرة ، مستحق لذلك .

وأما الترك الذى يتعلق بالغير – فهو ضربان :

أحدهما – ما تقدمه دليل على قبحه . وأقر[1] النبى صلى الله عليه صاحبه على ذلك . كاختلاف أهل الكتاب إلى كنائسهم ، فإن ترك النكير فى مثل هذا الموضع لا يدل على استحسانه وجوازه .

والآخر – أنه لا يصلح من دين النبى عليه السلام الإقرار عليه ، فترك / النكير فى مثل ذلك يدل على استحسانه وجوازه وزوال الحظر ، سواء تقدم ٢/١٥٨ دليل القبح أو لم يتقدم :

* أما إذا لم يتقدم ، فلأن الإنكار على القبيح واجب . فإن النهى عن المنكر واجب خصوصاً فى حق النبى عليه السلام ، فإن له الحظ الأوفر من ذلك ، فدلّ ترك النكير على استحسانه .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ١ : ٣٨٨ : « وأقر » . وفى الأصل كذا : « وأمر » .

* وأما إذا تقدم دليل القبح :

قال بعضهم : إن ذلك لا يدل على زوال الحظر واستحسانه ، لأن مع تقدم الحظر لا يحتاج إلى النكير على من شاهد أن يفعله . إلا أن الصحيح أن يدل على ذلك ، لأن دليل الحظر يحتمل الزوال ، وترك النكير دليل على الزوال من الوجه الذى ذكرنا .

فإن قيل : النهى عن المنكر إنما يجب إذا غلب على ظنه أنه يؤثر فيه . فأما إذا غلب على ظنه أن إنكاره لا يؤثر فيه ، فمطلق ترك النكير لا يدل على استحسانه – قلنا : الدليل المقتضى للنهى عن المنكر مطلق ، وإنكار النبى عليه السلام يؤثر لا محالة ، لأنه لا يكون كإنكار غيره ، إلا إذا قام دليل معارض يمنع من ذلك . ونحن نقول : إذا دل الدليل أن عدم النكير لا يؤثر أو لعذر آخر ، لا يدل ترك النكير على استحسانه .

١٢٦ – باب فى : أفعال النبى عليه السلام إذا اختلفت أو تعارضت مع أقواله :

اعلم أن التعارض بين الشيئين إنما يقع بالتضاد والتنافى بينهما ، ولا تضاد ولا تنافى فى نفس الأفعال ، لأن التضاد بين الشيئين إنما يتصور فى وقت واحد ، ولا يتصور ذلك فى الأفعال .

(أ) – وإذا فعل النبى عليه السلام فعلاً فى وقت ، وفعل ضده فى وقت آخر ، كنا متعبدين بمثله فى ذلك الوقت ، وبضده فى وقت آخر ، وإنما يقع التعارض بين الأفعال بغيرها ، وهو أن النبى عليه السلام إذا فعل فعلاً فى زمان ، وعرفنا من ظاهر حاله أنه أراد إيجابه علينا ، ثم رأينا النبى عليه السلام أقرَّ بعض القوم على ضده ، فإنا نعلم كونهم مخصوصين عن حكم ذلك الفعل .

وكذلك إذا فعل النبى عليه السلام فعلاً و[1] عرفنا وجوب أمثاله عليه فى تلك الأوقات ، ثم رأيناه فعل ضده فى بعض تلك الأوقات – دلَّ على أنه نسخ .

ومعنى قوله : إنه نسخ الفعل – هو زوال / وجوب مثله فى المستقبل من الزمان . ١/١٥٩

ومعنى قولنا : إنه لحقه التخصيص ، أن بعض المكلفين غير مراد فى حكم ذلك الفعل .

• • •

(ب) – وأما التعارض بين الأقوال والأفعال :

– إن كان من كل وجه – إن عرف التاريخ بينهما ، فالمتأخر قاض على المتقدم . وإن لم يعرف ، فالمصير إلى القول أوْلى ، لما مرَّ فى أبواب الأخبار وأبواب البيان .

– وأحكام التعارض من وجه – نحو نهى النبى عليه السلام عن استقبال القبلة واستدبارها فى بول أو غائط ، وجلوسه مستقبلاً إلى بيت المقدس لقضاء الحاجة . فيحتمل أن النهى خاص فى الصحارى لكل واحد ، والفعل فى البيت خاص لكل أحد . ويحتمل أن يكون النهى عاماً فى الصحارى والبيوت فى حق كل أحد ، وفعله خاص فى حقه فى بيته .

واختلفوا فى هذه الصورة :

١ – قال الشافعى رحمه الله : إن النهى يخص بالفعل ، فيجعل النهى خاصاً فى الصحارى لكل واحد ، وفعله خاصاً فى البيوت لكل أحد .

٢ – وقال الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله – بأن الفعل يخص بالنهى ، فيجعل النهى عاماً فى الصحارى والبيوت لكل أحد ، وفعله فى البيوت خاص فى حقه .

---

(١) فى الأصل : « أو » – انظر المعتمد ، ١ : ٣٨٩ .

وجه القول الأول – أن الفعل أخص ، فالعمل به أوْلى .

ووجه القول الثانى – ما ذكرنا فى الأبواب المتقدمة : أن الفعل لا يتعدى إلينا بنفسه ، والقول يتعدى بنفسه ، فالعمل بالقول أوْلى .

والصحيح أنه يتوقف فيه ، ويطلب الترجيح بوجه آخر .

والدلالة عليه قوله تعالى : ﴿ لقد كانَ لكُم فى رَسُولِ اللهِ أُسْوةٌ حَسَنَةٌ ﴾(١) وقوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوه ﴾(٢) . [و](٣) استقباله إلى بيت المقدس لقضاء حاجته ، معارض للنهى ، فلا ينبغى أن يعترض على الآخر بأحدهما .

وقوله : القول يتعدى بنفسه والفعل لا يتعدى – قلنا : إذا اعترضنا بالنهى على الفعل ، كان التخصيص واقعاً فى قوله تعالى : ﴿ لقد كانَ لكُم فى رَسُولِ اللهِ أُسْوةٌ حَسَنَةٌ ﴾(٤) . وهذا قول يتعدى إلينا بنفسه . وإذا تعذر الترجيح من حيث هو قول وفعل ، بطل الترجيح من وجوه أُخر . وفى هذه الصورة وجه ترجيح ، وهو أن النهى أخص من قوله تعالى : ﴿ لقد كانَ لكُم فى رَسُولِ اللهِ أُسْوةٌ حَسَنَةٌ ﴾ ، والأخص أقوى ، فكان أوْلى .

٢/١٥٩ فإن قيل : التخصيص واقع على الفعل ، لأن الفعل [هو] الذى دل / على وجوب مثله علينا ، والفعل أخص من النهى – قلنا : الفعل لا يدل على وجوب مثله علينا بنفسه ، بل بغيره ، وهو القول – على ما مرَّ . وكان التخصيص واقعاً على القول ، بخروج هذا الفعل عن كونه واجب الاتباع فيه بحكم الآية ، والنهى أخص منه .

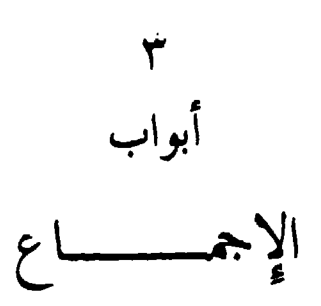
[والله أعلم] .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٥٠٦ و ٥١١ .

(٢) راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٥٠٨ .

(٣) فى الأصل : « مع استقباله » . (٤) راجع فيما تقدم الهامش ١ .



٣
أبواب
الإجمـــاع



١٢٧ – [تقسيم الكلام فيه] :

اعلم أن الكلام فى الإجماع فى مواضع :

أحدها – فى معنى الإجماع لغة وشرعاً .

والثانى – فى كون الإجماع حجة .

والثالث – فى أن الإجماع : بماذا يقع ؟

ثم الكلام فى كل وجه من الوجوه على الترتيب الذى نذكره إن شاء الله تعالى .

١٢٨ – أما معنى الإجماع لغة :

قال بعضهم – إنه مأخوذ من الجمع والاجتماع . ولا فرق بين قول القائل : « أجمعتُ على كذا » وبين[1] قوله : « جمعت » وهذا غلط ، فإن قوماً لو اجتمعوا فى مكان لا يقال : إنهم أجمعوا فيه ، وإنما يقال اجتمعوا . وإذا جمعهم فيه جامع لا يقال : أجمعهم ، وإنما يقال : جمعهم – دل عليه صحة إضافة الإجماع إلى الواحد وامتناع إضافة الاجتماع إلى الواحد – يقال : « أجمعتُ على كذا » ولا يقال : « اجتمعت عليه » .

والصحيح أنه الإبرام وقطع العزم على إمضاء أمر من الأمور من قولهم : « أجمعتُ على كذا » أى « قطعتُ عزمى عليه » – قال الله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُم وشُرَكَاءَكُم ﴾[2] معناه : أبرموا وأحكموا . وقال عليه السلام : « لا صيام لمن لم يُجمع الصيامَ من الليل » : يعنى يقطع عزمه على إمضائه . فالجماعة إذا قطعوا عزمهم على إمضاء أمر وأبرموه ، فقد اجتمعوا عليه .

(١) فى الأصل الظاهر أنها : « ومن » .

(٢) سورة يونس : ٧١ .

هذا هو معنى الإجماع لغة .

ويتحقق الإجماع من اليهود والنصارى ومن العوام على هذا .

[وشرعاً] :

إلا أنه فى عرف الشرع اختص بإجماع علماء أمة محمد عليه السلام على أمر من الأصول الشرعية – على ما نذكره إن شاء الله تعالى . والله أعلم .

١٢٩ – باب فى : كون الإجماع حجة :

اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة حق وصواب .

وذهب جماعة إلى أن الإجماع ليس بحجة .

وقالت الإمامية : الإجماع حجة لوجود الإمام فيه . والحجة قول الإمام دون غيره .

١/١٦٠ (أ) – والدليل على كون الإجماع حجة – قول الله تعالى / : ﴿ وكَذلِكَ جَعلْناكُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ على النَّاسِ (الآية) ﴾[1] : الله تعالى أخبر بأنه جعلهم عدولاً ، لأن الوسط هو العدل لغة : أوجب قبول قولهم ، لأنه سماه شهادة ، والشهادة لا تكون إلا واجب القبول ، والحكيم لا يخبر بعدالة قوم ولا يوجب قبول قولهم ، مع علمه أنهم يرتكبون القبيح ويكذبون فى مقالتهم – فدل ذلك على أن ما شهدوا به صدق ، وما حكموا به صدق وصواب .

فإن قيل : الاعتراض على التعلق بالآية من وجوه :

أحدها – أنه ليس فيها لفظ عموم حتى يقتضى أن يكونوا عدولاً فى كل ما يشهدون . فما أنكرتم أن المراد منه الشهادة فى دار الآخرة ، وهو شهادتهم على سائر الأمم بتبليغ الأنبياء الرسالة إليهم ، دون شهادتهم فى الدنيا .

(١) سورة البقرة : ١٤٣ .

والثانى – إن كان المراد شهادتهم فى الدنيا ، فهى الشهادة على من بعدهم بإيجاب النبى عليه السلام الشرائع عليهم ، لا فى غيره ، ونزاعنا فى غير ذلك ، وهو إجماع على حكم حادثة .

والثالث – أن الأمة المذكورة فى الآية إما أن يكون المراد بها جميع من صدق النبى عليه السلام إلى يوم القيامة ، أو جميع من كان حاضراً وقت نزول الآية :

* فإن كان الأول – فهذا يقتضى أن لا يكون الإجماع حجة ، لأنه لا تكليف ولا مكلف بعدهم ، ليشهدوا عليهم ، بوجوب شئ .

* وإن كان الثانى – فهذا يمنع من التعلق بالإجماع ، إلا إذا عُلم أن من كان حاضراً وقت نزول الآية قال بهذا القول ، وهذا مما لا يعلم ، ولو علم [فإنّا] نقول به[1] .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا يجوز حمل الآية على الشهادة فى الآخرة ، لوجوه ثلاثة :

* أحدها – أنه قال : ﴿ وكَذلِكَ جَعلْناكُم أُمَّةً وَسَطاً ﴾[2] ، ولو كان المراد به ذلك لقال : « سيجعلكم أمةً وسطاً » لأنه وصف منتظر .

* وثانيها – أن سائر الأمم شاهدوا من الأنبياء تبليغ الرسالة إليهم ، فيكون علمهم أقوى ، فلا يجوز منهم الاستشهاد على من كان علمه أضعف .

* وثالثها – أن الناس كلهم عدول فى دار الآخرة ، لا يكذبون ولا يقدمون على قبيح ، فلا معنى لتخصيص هذه الأمة بالعدالة .

---

(١) انظر : المعتمد ، ٢ : ٤٦٠ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٣ . راجع الصفحة السابقة .

وأما **الثانى** – قلنا : الله تعالى أخبر أنه جعلهم عدولاً لغرض أن يشهدوا
٢/١٦٠ وتقبل[١] شهادتهم ، وإخبارهم[٢] / بإيجاب الشارع لا يفتقر إلى ذلك ، فإن الأمة بأسرهم إذا أخبروا عن شيء على سبيل التواتر يحصل العلم به ، وإن لم يكونوا عدولاً فى ذلك . ولا يجوز أن يكون الغرض من جعلهم عدولاً أن يخبروا بالآحاد لا بالتواتر ، لأن كل واحد بالانفراد ليس بعدل ، ولا يقبل قوله ، فثبت أن المراد شهادتهم على حكم حادثة وإجماعهم أنه من الدين .

وأما **الثالث** – قلنا : ليس المراد منه القسم الأول ، لما ذكرنا . وليس المراد منه القسم الثانى أيضاً . لأنه لا سبيل إلى العلم به ، والله تعالى طلب منهم الشهادة ، وذلك يقتضى وجوب قبول قولهم علينا ، ولا يجوز أن يقف وجوب قبول قولهم علينا على ما لا سبيل له إلى العلم به ، فكان المراد به عصر الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه ، لأن الإجماع حال حياته لا يعتد به ، إنما الاعتداد بتوقيفه وتقريره . وكان الإجماع المعتد به الإجماع بعد وفاته عليه السلام . والله أعلم .

(ب) – **دليل آخر** – قوله تعالى : ﴿ ومَنْ يُشَاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بعدِ ما تَبيَّنَ لَه الهُدى ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّه مَا تَولَّى ونُصْلِه جَهنَّمَ ﴾[٣] : دلت الآية على قبح اتباع غير سبيل المؤمنين ، فدلت على وجوب اتباعه ، لأنه لا يمكن التحرز عن هذا القبيح إلا به ، فوجب القول بقبوله ، وما أجمعوا عليه من الحكم صار سبيلاً لهم ، فيجب اتباعهم فيه ، ولا يجوز مخالفتهم ، لأن فى مخالفتهم اتباع غير سبيلهم . وإنما قلنا : إن الآية دلت على قبح اتباع غير سبيل المؤمنين ، لأن الله تعالى جمع بين اتباع غير سبيل المؤمنين وبين مشاقة النبى عليه السلام فى لحوق الوعيد ، ولا يجوز من الحكيم الجمع بين المباح والمحظور فى إلحاق الوعيد –

---

(١) الحرف الأول من « تقبل » غير منقوط فتقرأ بالتاء أو بالياء .

(٢) الألف غير مشكولة فتقرأ بالفتح أو بالكسر .

(٣) سورة النساء : ١١٥ .

ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول لغلامه : « إن زنيت وشربت الماء أعاقبك » ، ولما جمع بينهما ، دل أن اتباع غير سبيل المؤمنين قبيح .

فإن قيل : على وجه التعلق بالآية [اعتراض][1] من وجوه :

أحدها – لا نسلم بأن اتباع غير سبيل المؤمنين قبيح وحرام . أما قوله : إن الله تعالى جمع بينهما فى إلحاق الوعيد – قلنا : هذا إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين ووجدت قرينة مشاقة النبى عليه السلام ، وهذا لا يدل على إلحاق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بدون مشاقة[2] النبى عليه السلام . /

والثانى – أن هذا إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى ١/١٦١
له ، واللام فى الهدى لام الجنس ، فتستفيد[3] جميع الهدى . ومما أجمعوا عليه من الحكم ، من الهدى ، فيجب تبين ذلك بدليل سوى قولهم ، كمن قال لغيره : إذا تبين صدق فلان فاتبعه : يقتضى تبين صدقه ، بدليل سوى قوله . ونحن نقول : إذا ظهر وتبين أن ما أجمعوا عليه حق وصواب[4] بدليل آخر ، يجب القول به .

والثالث – إن سلمنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام وقبيح ، ولكن من أين لكم وجوب اتباع سبيل الدين[5] ؟ وهذا لأنه ليس من ضرورة المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين ، إيجاب اتباع سبيلهم ، فإنه يجوز أن لا يتبع غير سبيل المؤمنين ، ولا [يتبع] سبيلهم ، بل يقف ويشك فيه .

---

(١) كذا عبر المؤلف أحياناً – انظر فيما بعد ص ٥٢٨ .

(٢) فى الأصل : « المشاقة » .

(٣) كذا فى الأصل . وفى المعتمد ، ٢ : ٤٦٢ : « فاقتضت استيعاب الهدى » . ولعلها « فتستفد » أى تستوعب . وفى المعجم الوسيط : « استفاد المال وغيره حصّله واقتناه .

(٤) فى الأصل كذا : « وجواب » .

(٥) ظاهر أن المقصود « سبيل المؤمنين » كما يلى .

والرابع – أن ظاهر النص إن كان يقتضى ذلك ، لكن ما سبيل المؤمنين الذى يجب الاتباع فيه ؟ فإن السبيل هو الطريق ، وليس المراد هو ما استطرقوه من الطرق التى يمشون فيها ، لأنه لا يحرم على الإنسان أن يمشى فى طريق لا يمشون فيه ، وكان المراد منه ما استطرقوه من الطرق التى [دلتهم][1] إلى ما يحكمون[2] به ، وهو الاجتهاد .

ونحن نقول : على كل من هو أهل الاجتهاد والاستدلال ، الاستدلال – والاجتهاد واجب إذا لم يظفر بالنص .

والخامس – إن سلمنا أن اسم السبيل يقع على الحكم ، لكنه يقع على الاستدلال أيضاً ، لأن المجمعين لما صاروا إليه فيما أجمعوا ، فإن ذلك سبيل لهم . كما أن الحكم الذى حكموا به صار سبيلاً لهم ، فلم كان الحمل على وجوب اتباعهم فى الحكم أوْلى من الحمل على وجوب اتباعهم فى الاستدلال على الحكم..

السادس – أن المراد من هذا السبيل سبيلهم فى أصل الإيمان ، لأن سبيل المؤمنين ما صاروا به مؤمنين ، وهو الإيمان بالله تعالى . وهذا كمن يقول لغيره « اتبع سبيل الصالحين » : يفهم منه : اتبع سبيلاً صاروا به صالحين .

٢/٦٦١ والسابع – أن المراد منه اتباع سبيلهم فى ترك مشاقة النبى عليه السلام ، / لأن سبيلهم ترك مشاقة النبى عليه السلام ، فيفهم منه ذلك ، كقول القائل : « من منع المال وسلك طريقة البخلاء ، فعليه كذا وكذا » : يفهم منه سلوك طريقهم من منع المال ، فكذا هذا .

ونحن نقول : إن اتباعهم فى ترك مشاقة النبى عليه السلام والانقياد واجب .

---

(١) فى الأصل كلمة غير واضحة ورسمها كذا « اداسم » .

(٢) فى الأصل كذا : « ما يحكموا به » .

والجواب – قلنا :

[الأول] – فيما ذكرتم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقة النبى عليه السلام . ومع مشاقة النبى عليه السلام لا يمكن معرفة وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لأن وجوب اتباع سبيل المؤمنين إنما يعرف لصحة السمع ، ولا يمكن معرفة صحة السمع مع مشاقة النبى عليه السلام ومعاندته وتكذيبه وإنكار نبوته . ومع ذلك لا يمكن معرفة صحة السمع . وإذا لم يعرف ذلك ، لا يعرف وجوب اتباع سبيل المؤمنين . ومن لا يعرف وجوب اتباع سبيلهم لا يجوز أن يؤمر باتباع سبيلهم – على أنا نقول : المراد منه إلحاق الوعيد بكل واحد منهما على الانفراد ، لأنه عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مشاقة الرسول عليه السلام ، ثم ألحق الوعيد . وليس المراد تعليق الجزاء بهما جميعاً ، بل بكل واحد منهما ، فإنا أجمعنا على أن مشاقة النبى عليه السلام وحدها يدخله فى ...[1] الوعيد ، ولا يقف على شيء آخر . فعطف اتباع غير سبيل المؤمنين عليه مع استقلاله فى إلحاق الوعيد دليل على أن المراد إلحاق الوعيد بكل واحد منهما .

وأما الثانى – فالجواب عنه من وجوه :

* أحدها – أن تبين الهدى شرط فى لحوق الوعيد بمشاقة الرسول ، لا فى اتباع غير سبيل المؤمنين ، لأنه دخل عليها لا غير ، فإنه قال : ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بعدِ ما تَبَيَّنَ له الهُدى ﴾[2] ومشاقة الرسول عليه السلام لا تتحقق إلا بعد تبين الهدى ومعرفة أصل الإيمان ، أما إتباع غير سبيل المؤمنين [فـ] ممكن من غير تبين الهدى ، فيجب أن يكون هذا الشرط مقصوراً على مشاقة الرسول عليه السلام .

---

(١) هنا كلمة غير واضحة هكذا « معا » . والمعنى ظاهر . وفيما بعد عبر بقوله : « داخلاً تحت الوعيد – تدخل تحت الوعيد » ص ٥٣٧ .

(٢) سورة النساء : ١١٥ . وتقدمت الإشارة إليها فى الهامش ٣ ص ٥٢٢ .

١/١٦٢ * والثانى – أن الشرط فى لحوق الوعيد / بمشاقة النبى عليه السلام تبين الهدى بمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة النبى وصدقه ، دون العلم بأحكام الفروع – ألا ترى أن من عرف الله تعالى بصفاته وعرف النبى عليه السلام وصدقه ثم حاد عن نبوته كان مشاقاً للنبى ﷺ ، وإن لم يعرف أحكام الفروع ، فلما كان الشرط هذا فى لحوق الوعيد ، لمشاقة النبى عليه السلام ، فكذلك فى اتباع غير سبيل المؤمنين ، لأن الشرط واحد فيهما[١] .

* والثالث – أن الآية خرجت إعظاماً للمؤمنين – فلو شرطنا تبين ما أجمعوا عليه من الحكم فى وجوب الاتباع ، لبطل معنى الإعظام . فإن غير سبيل المؤمنين إذا عرفنا قولاً من أقاويلهم هذا[٢] حاله ، يجب علينا القول بذلك[٣] .

وأما الثالث – قلنا : كلمة « غير » إما أن تكون بمعنى كلمة « إلا » ، أو بمعنى « الصفة » . فإن كان الأول : صار معنى الآية : ومن يتبع إلا سبيل المؤمنين – فدخل تحت الآية : من لم يتبع سبيلهم بأن يشك ويقف فى ذلك ، ومن اتبع غير سبيلهم أيضاً – فصارت الآية حجة من هذا الوجه . وإن كان الثانى : فالآية تقتضى المنع من القول بإباحة ما أجمعت الأمة على حظره ، ويحظر ما أجمعت الأمة على إباحته . [و] الخصم لا يقول به .

قوله : بأنه يشك ويتوقف – قلنا : بالشك يتبع غير سبيل المؤمنين ، لأن سبيلهم القطع دون الشك ، على أن المفهوم من النهى عن اتباع غير سبيل المؤمنين ، الأمر باتباع سبيلهم ، كالنهى عن اتباع غير سبيل الصالحين : أمر باتباع سبيل الصالحين .

---

(١) فى الأصل : « منهما » .

(٢) أى فيه هدى .

(٣) قال فى المعتمد ، ٢ : ٤٦٣ : « ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود فى إثبات الصانع جلّ ثناؤه ، وفى نبوة موسى وإن شاركناهم فى اعتقادهم ذلك ، لما لم نَصِر إلى ذلك لأجل قولهم » .

وأما الرابع – قلنا : نحن لما أمرناهم بالمصير إلى ما يحكمون[١] به ، فقد أوجبنا عليهم الاتباع فى الحكم الذى هو سبيلهم ، وفى الاجتهاد أيضاً . لأن كل من يتبع الإجماع فقد استدل به على الحكم واجتهد . إلا أن المستدل به مختلف ، فيجب الحمل عليه عملاً بإطلاق النص .

وهو الجواب عن الخامس : أن الآية بإطلاقها تقتضى اتباع سبيلهم ، فى الحكم والاجتهاد جميعاً .

وأما السادس والسابع – قلنا : هذا عدول عن / ظاهر الآية لأنها تقتضى ٢/١٦٢
المنع من اتباع سبيل غير سبيل المؤمنين ، على العموم والإطلاق ، كمن قال لغيره : « إن دخلت غير دارى عاقبتك » كان هذا منعاً من دخول كل دار غير داره هو[٢] ، على العموم – كذا هنا .

وقوله : إن المفهوم منه ذلك – قلنا : عند الإطلاق ممنوع ، إلا إذا قام الدليل الصارف عن الإطلاق ، فمن ادعاه فعليه البيان – والله أعلم .

(جـ) – دليل آخر – قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » وفى رواية « على ضلالة » فالنبى عليه السلام نفى جميع الخطأ عما اجتمعت عليه الأمة ، لأن هذه نكرة فى موضع النفى ، فتعم . فالحديث يقتضى أن كل ما[٣] اجتمعت عليه الأمة حق وصواب .

فإن قيل : قبل أن نجيء إلى الاعتراض على وجه التعلق بالحديث ، هذا خبر واحد فى موضع العلم والاعتقاد ، فلا يكون حجة . وبيانه : أن ظاهره لا يقتضى

---

(١) فى الأصل كذا : « ما يحكموا » .

(٢) فى الأصل : « كل دار هو غير داره » وهو سبق قلم من الناسخ . أو يقال : « كل دار هى غير داره » .

(٣) فى الأصل : « من » وهو أيضاً سبق قلم من الناسخ . انظر ما سبق وما لحق .

وجوب العمل علينا ، وإنما يقتضى العلم بنفى الخطأ عما اجتمعت عليه الأمة ، ثم لزوم العمل بناء عليه .

ثم الاعتراض على وجه التعلق بالحديث من وجوه :

أحدها – أن المراد من نفى الخطأ ، السهو الذى هو ضد القصد ، لا الخطأ الذى هو ضد الصواب .

وثانيها – أن معنى قوله : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » أى « لا يجمعهم الله على الخطأ » . كما روى فى بعض الراويات مصرحاً « لم يكن الله ليجمعكم على الخطأ » ، ونحن نقول به : إن الله تعالى لا يدعو عباده إلى الخطأ ، ولا يجمعهم عليه .

وثالثها – أن المراد من هذا الخطأ والضلال ، الكفر[1] والخطأ فى أصول الدين ، دون الفروع ، لأن الضلال المطلق ذلك .

ورابعها – أن المراد من الأمة المذكورة فيه : إن كان جميع من بُعث النبى عليه السلام إليهم من المؤمنين والكافرين جميعاً ، فإجماعهم على الأحكام لا يتصور . وإن كان المراد هو مَن صدَّقه ، كان المراد جميع من صدقه إلى يوم القيامة ، وهذا يقتضى أن لا يكون الحديث دليلاً على كون الإجماع حجة ، لأنه لا تكليف ولا مكلف بعدهم ، فكان فائدة الحديث تمييز هذه الأمة من بين سائر الأمم من
١/١٦٣ حيث إن / سائر الأمم يجتمعون على الخطأ ، وهذه الأمة لا ، فصار كأنه قال : لا يجتمع جميع مَن صدَّقنى إلى يوم القيامة على الخطأ ، ولو قال ذلك لم يكن إجماعهم حجة ، لأنه لا تكليف ولا مكلف بعدهم .

وخامسها – إن سلمنا أن ما اجتمعت عليه الأمة حق وصواب ، لكن لم يجب أن لا يجوز مخالفتـ[ـه] ، وهذا لأنه لا يمتنع أن يكون الشىء وما خالفه حقاً وصواباً ، كما فى سائر المجتهدات عند البعض .

---

(١) فى الأصل كذا : « للكفر » .

قلنا :

- أما الجواب عن كلامه الأول فمن وجوه :

* أحدها - أن الحديث بصيغه إن نُقل بالآحاد ، لكن معناه منقول على سبيل التواتر . فإن معنى هذا الحديث نقله الثقات من الصحابة بألفاظ مختلفة على وجه يبلغ حد التواتر . أما الصحابة [فـ] نحو عمر وابن مسعود وأبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك وأبى هريرة وحذيفة بن اليمان(1) وغيرهم ممن يطول ذكرهم . وأما الألفاظ [فـ] نحو قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الخطأ - ولا تجتمع أمتى على الضلال - وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتى على الضلالة وأعطانيها - ومَنْ سرَّه بُحبُوحة الجنة فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد - ويد الله مع الجماعة - ولا يبالى الله بشذوذ مَن شذَّ -

---

(1) تقدم ذكر ابن مسعود وأبى سعيد الخدرى (ص ٢٣٦ و ٣٦٣ و ٣٨٥ و ٣٨٧) .

وأنس بن مالك بن النضر . أبو حمزة الأنصارى . خادم النبى ﷺ . شهد بدراً وهو غلام . وشهد ثمانى غزوات مع النبى ﷺ . وشهد الفتوحات الإسلامية . روى ١٢٨٦ حديثاً . ودعا له النبى ﷺ بكثرة المال والولد ودخول الجنة . وكان آخر الصحابة وفاة بالبصرة سنة ٩٣ هـ . وقيل غير ذلك . (ابن عبد البر ، الاستيعاب) .

وأبو هريرة أحد أصحاب رسول الله ﷺ . ولم يختلف فى اسم أحد فى الجاهلية ولا فى الإسلام كما اختلف فيه . فقد اختُلف فيه على عشرين قولاً . وقيل نحو ثلاثين قولاً . روى عن الشافعى رحمه الله أنه قال : أبو هريرة أحفظ من روى الحديث فى دهره . (النووى ، التهذيب) .

وحذيفة بن اليمان أحد أصحاب رسول الله . أسلم هو وأبوه وهاجر إلى رسول الله ﷺ . شهد أُحداً . وكان صاحب سر رسول الله ﷺ فى المنافقين يعلمهم وحده . وروى عنه جماعة من الصحابة منهم عمر وعلىٌّ وعمَّار وكثير من التابعين . وشهد فتح الجزيرة . ونزل نصيبين . وولَّاه عمر المدائن . توفى بالمدائن سنة ٣٦ هـ . (النووى ، التهذيب ، القسم الأول ، الجزء الأول ، ص ١٥٣ - ١٥٥) .

ولا يزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله – ولا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم – ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع الله الإسلام من عنقه – ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية – عليكم بلزوم الجماعات – عليكم بالسواد الأعظم – وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » – فجرت هذه الأخبار على التفاصيل ، مجرى ما نُقل من الآحاد ، من تفاصيل سخاء حاتم وشجاعة على رضى الله عنه ، فى أن مجموع ذلك ومعناه منقول بالتواتر ، وإنه يوجب العلم .

* والثانى – أن التابعين أجمعوا على صحة هذا الخبر ، لأنهم على صحة الإجماع ، وعلى كونه حجة ، وإنما أجمعوا لأجل هذا الخبر . ومن عادة الأمة أنها لاتجتمع على موجب خبر إلا إذا قامت الحجة بصحته .

٢/١٦٣ أما إجماعهم فمعلوم ، لأنه لم ينقل عنهم / خلاف ذلك .

والدلالة على أنهم أجمعوا لأجل هذا الخبر – فلأنه قد ظهر هذا الحديث عندهم ، وظهر العمل على موجَبه ، فيجب أن يحال عليه . إذ لو جاز أن يقال إنهم عملوا على موجَب هذا الخبر ، لا لأجله ، لجاز أن يقال إنهم عملوا على موجب الكتاب ، لا لأجل الكتاب ، وعلى موجَب الخبر الواحد لا لأجله – وهذا ظاهر الفساد .

وأما بيان أن من عادتهم أن لا يجتمعوا على موجَب الخبر إلا إذا قامت الحجة بصحته – أنا رأيناهم أجمعوا على موجَب بعض الأخبار ، ولم يجمعوا على موجب البعض ، وما أجمعوا [فـ] لأنه قامت الحجة بصحته ، ومالم يجمعوا فإنما لم يجمعوا[١] لأنه لم تقم الحجة بصحته . وههنا أجمعوا على الكل ، [و] به علم أنهم إنما أجمعوا ، لقيام الحجة على صحته .

---

(١) « لم يجمعوا » الظاهر أنها تكرار لعبارة قبلها ، والمعنى لا يحتاجها .

فإن قيل : إنكم بنيتم صحة الإجماع على الإجماع ، وأثبتم كون الإجماع حجة بالإجماع ، وهذا ظاهر البطلان – قلنا : ليس كذلك ، لأنا [لا][1] نثبت كون الإجماع حجة بالإجماع ، بل نستدل بالإجماع على صحة الحديث من الوجه الذى بيَّنا ، ثم نثبت كون الإجماع حجة بالحديث وبقول النبى عليه السلام .

* والثالث – إن كان هذا من أخبار الآحاد ، لكن لما رواه العدول والثقات ، غلب على ظننا صدق الراوى . وظننا أن[2] ما اجتمعت عليه الأمة حق وصواب . فلو جاز مخالفتهم مع ذلك ، لحقهم الضرر من جهة العدول عن الحق ، بحكم غالب الحق ، فيجب المصير إلى ما أجمعوا عليه تحرزاً عن الضرر ، لأن الضرر المظنون بمنزلة الضرر المقطوع به ، فى وجوب التحرز عنه . كمن خرج إلى سفر فأخبره ثقة أن فى الطريق لصاً أو سبعاً[3] ، أو حائطاً مائلاً[4] [و] غلب على ظنه سقوطه – يجب عليه التحرز عن ذلك ، فكذا ههنا . إلا أن هذا الوجه يصح التعلق به لإيجاب العمل بموجب الإجماع ، لإفادتـ[ـه] العلم بكونه حقاً وصواباً .

وأما الجواب عن الاعتراضات :

أما الأول – قلنا : لا يجوز الحمل على نفى السهو لوجهين :

١/١٦٤ * أحدهما – أنه لا يفيد ، لأن الجماعة العظيمة لا / يتصور إجماعها على السهو عادة ، كما لا يتصور إجماعها على مأكل واحد ، ويصير كأنه قال : « لا تجتمع أمتى على مأكل واحد » وإنه لا يفيد .

(١) أو يقال : « : لا أنا نثبت » والمعنى ظاهر .

(٢) فى الأصل كذا : « أو » .

(٣) فى الأصل : « لص أو سبع » .

(٤) فى الأصل : « أو كان حائطاً مائلاً » .

* والثانى – أنه كما لا يتصور إجماع هذه الأمة على السهو ، لا يتصور إجماع سائر الأمم عليه . فلو حملناه على نفى السهو ، لم يكن لتخصيص هذه الأمة معنى .

وأما الثانى – الخطأ هو العدول[١] عن الصواب ، والضلال هو العدول عن الحق . وهذا يكون بالكفر وغيره . ويتحقق فى الأصول والفروع جميعاً ، فيحمل على نفى الكل : إما لأنه نكرة فى محل النفى ، أو لأنه مذكور بلام الجنس .

وأما الثالث – قلنا نعمل بظاهر الحديث ، فنقول : لا تجتمع الأمة على الخطأ ، فلم يكن الله ليجمعهم عليه . على أن الله تعالى كما لا يشرع الخطأ والضلال ، ولا يحمل عليه فى حق هذه الأمة ، لا يفعل ذلك فى سائر الأمم ، فلم يكن لتخصيص هذه الأمة فائدة .

وأما الرابع – قلنا : قال بعضهم : أمة النبى عليه السلام كل من بعث إليه . وقال بعضهم : هو من صدَّقه . وهذا هو الصحيح ، لأن المفهوم من الأمة عند الإطلاق هذا – ألا ترى أنا ندعو[٢] لأمة محمد عليه السلام ، وإنما ندعو[٣] لمن صدَّقه ، لا لمن كذَّبه . فهذا يقتضى أن إجماع من صدقه عليه السلام ممن كان موجوداً[٤] فى ذلك الوقت حجة ، لا من يكون بعدهم ، لأنه لم[٥] يوجد التصديق منهم فى الحال ، فالأمة ، فى كل زمان ، كل من صدَّقه فى ذلك الزمان ، فكان[٦] ما أجمعوا عليه فى ذلك الزمان حقًّا وصواباً .

---

(١) « هو العدول » كتبت فى الهامش تصحيحاً .

(٢ – ٣) فى الأصل كذا : « ندعوا » .

(٤) فى الأصل كذا : « منفرداً » . انظر : المعتمد ، ٢ : ٤٧٥ – ٤٧٦ .

(٥) فى الأصل : « لو لم » .

(٦) فى الأصل قد تكون كذلك أو « وكان » أو « كان » .

وأما الخامس – قلنا : متى ثبت أن ما أجمعوا عليه حق وصواب ، فلو[1] أجمعوا على تحريم شئ فقد منعوا من إحلاله . ولو أجمعوا على إحلال شئ ، فقد منعوا من تحريمه ، فيجب أن يكون ذلك هو الصواب فى الطرفين جميعاً ، وإنما لا يقولون به . وهكذا نقول فى المجتهدات : ما ثبت حقًّا وصواباً ثبت كون المنع من ضده حقًّا وصواباً – والله تعالى أعلم .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – منها – أنه لا يمكن إحاطة العلم بالإجماع[2] ، لتفرق الأمة فى البلدان ، فكيف يكون حجة ؟

٢ – ومنها – أن إجماعهم / على الباطل غير محال ، لأنه مقدور لهم . ٢/١٦٤

٣ – ومنها – أنه يجوز الخطأ على كل واحد ، فكذا على الكل ، لأن الكل ليس إلا جمع الآحاد عليهم .

٤ – ومنها – أن الأمة فى بعض الأحوال كان على النصف مما هم عليه ، بل على عُشره . فإذا جاز الخطأ على نصف هذا العدد ، جاز عليهم .

والجواب :

أما الأول – قلنا : هذا إنكار الضرورة ، لأنا عرفنا إجماعهم على أشياء . ولأن الدواعى متوفرة على نقلها لإظهار الأحكام ، ونقل قول العلماء يتعرف الإجماع به .

وأما الثانى – قلنا : إن كان الخطأ مقدوراً لهم ، لكنهم عصموا عنه ، ودلائل العصمة ما مرَّت .

---

(١) فى الأصل كذا : « فقد » – انظر العبارة التالية .

(٢) أحاط بالأمر أدركه من جميع نواحيه . ومنه فى التنزيل العزيز : ﴿ أَحَطْتُ بِما لَمْ تُحِطْ بِهِ ﴾ (سورة النمل : ٢٢) – المعجم الوسيط .

وأما الثالث – قلنا : إنما تثبت لهم العصمة[١] بشرط الاجتماع ، لما ذكرنا . وحكم الآحاد قد يخالف حكم الجماعة – ألا ترى أنه يجوز أن ينسى كل واحد من الناس أن يومه يوم السبت ، ولا ينسى الكل .

وأما الرابع – قلنا : امتناع إجماعهم على الضلال مشروط بكونهم كل الأمة وكل[٢] المؤمنين ، بالنصوص ، والعدد القليل فى عصرهم كل الأمة ، كالعدد الكثير فى عصر آخر . فالحجة إجماع الأمة فى كل عصر ، وهى كل الأمة فيه . والله أعلم .

١٣٠ – باب فى : أن الإجماع بماذا يكون :

اعلم أن الإجماع قد يكون بالفعل . وقد يكون بالقول . وقد يكون بالرضا .

١ – أما الإجماع **بالفعل** – فبأن يفعلوا بأجمعهم فعلاً ، فيدل ذلك على حُسنه من وجهين :

أحدهما – أن فعلهم بأجمعهم يدل على اعتقادهم حُسنه . واعتقادهم حسن ذلك ، دليل على كونه حَسَناً .

والثانى – إجماعهم على نفس الفعل – دليل على حُسنه ، كما مرَّ فى الباب الأول[٣] .

٢ – وأما الإجماع **بالقول** – فبأن يجمعوا على القول بوجوب شيء أو بحُسنه .

٣ – وأما الرضا فبطريقين :

أحدهما – أن يخبروا عن أنفسهم : أنهم راضون بذلك .

---

(١) فى الأصل كذا : « قلنا : إن كان الخطأ مقدوراً إنما تثبت لهم العصمة » ويظهر أن العبارة الأولى : « إن كان الخطأ مقدوراً » مشطوبة .

(٢) « وكل » غير ظاهرة وكأنها « ودل » (ا) .

(٣) لعل المقصود : الوجه السابق . انظر : المعتمد ، ٢ : ٤٧٩ .

والثانى – أن يشتهر الفعل أو القول فى شىء ، فسكتوا ، ولم يظهروا من أنفسهم كراهة ونكيراً ، مع زوال التقية[1] . وهذا مما فيه خلاف نذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى . /

١٣١ – باب فى : من يعتبر فى الإجماع ممن بعث إليه النبى عليه السلام : ١/١٦٥

اعلم أن من بُعث إليهم النبى عليه السلام هم المكلَّفون ؛ من مؤمن وكافر ، ومجتهد وغير مجتهد .

ولا اعتبار بقول الكافر ، فى الإجماع ، لأنه لا يعرف الأحكام ، ولا تتناوله الأدلة التى ذكرناها .

وكذا لا اعتبار بقول جميع المؤمنين إلى انقضاء التكليف ، لما مرَّ أنه لا مكلف بعدهم ، حتى يكون إجماعهم حجة عليهم .

فإن قيل : إجماعهم حجة على من اجتمع معهم ثم يريد مفارقتهم[2] – قلنا : هذا لا يتصور ، لأنا لا نأمن أن يحدث بعد كل عصر من يخالفهم ، فلم يكن جميع المؤمنين أجمعوا عليه .

---

(١) التقية الخشية والخوف . والتقية (عند بعض الفرق الإسلامية) : إخفاء الحق ومصانعة الناس فى غير دولتهم تحرزاً من التلف (المعجم الوسيط : مادة « وَقَى ») – قال تعالى : ﴿ لا يَتَّخِذِ المُؤمنونَ الكَافِرِينَ أَوْلياءَ مِنْ دُونِ المُؤمنينَ ومَنْ يَفْعَلْ ذلكَ فليسَ مِنَ اللهِ فى شىءٍ إلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنهم تُقاةً ويُحذِّرُكُم اللهُ نفسَه وإلى اللهِ المَصِيرُ ﴾ (سورة آل عمران : ٢٨) . قال ابن كثير : « إلا أن تتقوا منهم تقاة » أى إلا من خاف فى بعض البلدان والأوقات من شرهم ، فله أن يتقيهم بظاهره لا بباطنه ونيته ، كما قال البخارى عن أبى الدرداء أنه قال : « إنا لنكشر فى وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم » ، وقال الثورى : قال ابن عباس : ليس التقية بالعمل إنما التقية باللسان – مختصر تفسير ابن كثير ، ١ : ٢٧٦ . وكَشَرَ تبسم (المعجم الوسيط) .

(٢) عبارة المعتمد ، ٢ : ٤٨٠ : « فإن قيل : يكون حجة على من أجمع معهم ، ثم فارقهم ا... » .

وهل يعتبر قول العامة فيه ؟

قال بعضهم : يعتبر . ولا يكون إجماع العلماء فى كل عصر حجة على العصر الثانى ، إلا إذا اتبعهم عوامهم ، لأن الإجماع إنما صار حجة لعصمة الأمة عن الخطأ ، وهم[1] من جملة الأمة .

والصحيح أنه لا اعتبار بذلك ، لأن العامة تابعة للعلماء . وهم كالمتصرفين فيهم بتنفيذ الفتاوى والأحكام عليهم . ولأن الإجماع إنما يكون حجة إذا صدر عن دليل ، إما اجتهاد أو غيره ، لأنه لا يجوز أن تحكم الأمة بلا دليل . والعصمة الثابتة للأمة هى العصمة عن الخطأ فى الاستدلال والاجتهاد ، لا فى القول بلا دليل ، وهذا النوع من العصمة لا يتصور ثبوته للعامة . وهذا جواب عن شبهتهم – والله أعلم .

١٣٢ – باب فى : أن إجماع أهل كل عصر هل هو حجة وصواب أم لا ؟

ذهب أصحاب الظواهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة ، دون غيرهم .

وذهب عامة أهل الأصول إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة .

والدلالة على ذلك – أن أدلة الإجماع لا تختص بالصحابة ، فإن قوله تعالى : ﴿ وكَذٰلِكَ جَعلْناكُم أُمَّةً وَسَطاً ﴾[2] يتناول كل عصر إلى يوم القيامة . وكذلك قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المُؤْمِنينَ ﴾[3] . وكذا قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الضلالة – وعلى خطأ » [يتناول] أهل كل عصر إلى يوم القيامة – على ما مرَّ .

(١) فى الأصل : « وهى » .

(٢) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٣) سورة النساء : ١١٥ .

والخصوم تعلقوا / [بأشياء][1] : ٢/١٦٥

١ – منها – أن أدلة الإجماع تخص الصحابة . لأن قوله تعالى : ﴿ جَعلْناكُم أُمَّةً وَسَطاً ﴾[2] هذا خطاب مواجهة يتناول من كان حاضراً وقت نزول الوحى . وكذلك قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غيرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ ﴾[3] . وقوله [ﷺ] « لا تجتمع أمتى على خطأ » يتناول الصحابة ، فأما لا يتناول التابعين وحدهم ، لأنهم ليسوا بجميع المؤمنين ، بل تناولهم مع [من][4] تقدمهم من مؤمنى الصحابة رضى الله عنهم ، لأنهم وُصفوا بأنهم مؤمنون ، وليس لهم فى ذلك قول . فلم يكن المخالف لإجماع التابعين ، داخلاً تحت الوعيد ، بخلاف الصحابة ، لأنهم فى زمانهم وُصفوا بأنهم جميع المؤمنين ، لأنه لم يتقدمهم مؤمن ، فكان إجماعهم جميع المؤمنين ، فمخالفتهم تدخل تحت الوعيد .

٢ – ومنها – قوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وهذا يدل على أنهم المتعينون بظواهر الإجماع .

٣ – ومنها – أن الصحابة اختصوا بمشاهدة النبى عليه السلام ، وبالحضور وقت نزول الوحى – فكان لهم مزية على غيرهم ، فكانت الحجة قولهم دون غيرهم .

٤ – ومنها – أن التابعين رحمهم الله لو اجتمعوا على حكم ، لكان إنما صاروا إليه بنص متواتر ، أو بأمارة اجتهدوا فيها . ولو كان فى ذلك نص أو أمارة مجتهد فيها ، لما ذهب على الصحابة ، لأنهم ليسوا بأدنى من التابعين ، فلا يذهب عليهم ما ظفر به التابعون .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٤٨٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٣) سورة النساء : ١١٥ .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٤٨٤ .

والجواب :

أما الأول – قلنا : قوله تعالى : ﴿ وكَذلِكَ جَعلْناكُم أُمَّةً وَسَطاً ﴾[1] خطاب لجميع الأمة ، واسم الأمة لا يختص بمن هو فى عصر النبى عليه السلام ، فيتناول أهل كل عصر ، وقد ذكرناه من قبل .

وأما قوله بأن التابعين ليسوا جميع المؤمنين – قلنا : ليس كذلك ، بل هم جميع المؤمنين فى عصرهم ، لأن اسم المؤمن مُشتق من التصديق ، فلا ينطلق على من ليس بمصدِّق فى الحال ، ممن تقدم موته . ولا يطلق القول بأنهم ليسوا بمؤمنين ، لأنه يوهم أنهم ما كانوا مؤمنين ، فلم يكن داخلاً تحت مطلق الاسم فى الحال .
١/١٦٦ ولأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون المراد بالمؤمنين جميع من كان موجوداً / وقت حدوث الحادثة ، دون من تقدم موته . أو من كان موجوداً مع من تقدم موته : فإن كان الأول ، فهو كلامنا . وإن كان الثانى ، فذلك يمنع كون إجماع الصحابة حجة – قلنا : [لما] كان إجماعهم حجة ، عرفنا أن المراد به من كان موجوداً وقت حدوث الحادثة .

وأما الثانى – قلنا : ما فى الحديث من الدليل على أن إجماع غيرهم ليس بحجة ، ولأن هذا النص يقتضى أن الاقتداء بكل واحد سبب الاهتداء ، وليس كذلك ، لأن قول بعض الصحابة ليس بحجة على المجتهدين . فعلم أن المراد من الحديث حث العامة على الاستفتاء من كل واحد من الصحابة[2] .

وأما الثالث – قلنا : ولم يجب ، إذا كانوا بهذه الصفة : أن لا يكون قول غيرهم حجة ؟ فلا بد من دليل آخر .

---

(١) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٢) عبارة المعتمد ، ٢ : ٤٨٥ : « فعلمنا أنه إنما حث بذلك العامة على استفتاء كل واحد منهم » .

وأما الرابع – قلنا : يحتمل أن الحادثة لم تحدث فى زمن الصحابة ، فلم يتفحصوا عن النص والأمارة ، وحدثت فى زمن التابعين فتفحصوا وظفروا به . ويحتمل أن تكون المسألة مختلفة بين الصحابة ، ثم اتفق التابعون [على] أحد القولين ، وظفروا بما لم تظفر به الطائفة الأخرى ، لأن قول بعض الصحابة ليس بحجة – والله أعلم .

١٣٣ – باب فى : اعتبار المجتهدين ، كلهم ، فى العصر الواحد ، فى الإجماع :

هذا الباب يتضمن فصولاً :

أحدها – أن إجماع أهل كل عصر هل هو حجة إذا خالفهم واحد أو اثنان ؟ .

والثانى – اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة .

والثالث – اعتبار من لم يشتهر بالفتوى من المجتهدين [فى الإجماع] .

والرابع – اعتبار أهل الأمصار كلهم .

أما الفصل الأول

[إجماع أهل كل عصر هل هو حجة إذا خالفهم واحد أو اثنان ؟] .

[ذهب أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على قول ، إلا الواحد والاثنين من المجتهدين ، لا يكون حجة][١] .

[و] ذهب بعضهم إلى أنه حجة[٢] .

والدلالة على صحة المذهب الأول – أن أدلة الإجماع لم تتناول أهل العصر

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٤٨٦ . ولم ترد فى الأصل . والظاهر أنها سقطت سهواً من الناسخ . وانظر الكلوذانى ، التمهيد ، ٣ : ٢٦٠ . والسرخسى ، الأصول ، ١ : ٣١٦ . والبخارى ، كشف الأسرار ، ٣ : ٢٤٥ .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٤٨٦ أنه قول أبى الحسين الخياط .

إذا خالفهم واحد أو اثنان ، لأن قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المُؤْمِنينَ ﴾[١] يتناول جميع أهل العصر ، لأن اللام فى « المؤمنين » لام الجنس ، ولأنه لو لم يصرف إلى الجنس كان متناولاً للثلاثة والأربعة ، وقول الثلاثة والأربعة ليس
٢/١٦٦ بحجة - علم أن النص تناول جميع / المؤمنين . ومع خلاف الواحد ، لا يكون قول جميع المؤمنين . وكذلك اسم الأمة ، لأنه إذا خالفهم واحد لا يُطلق القول بأنه قول جميع الأمة ، بل يقال هو قول بعض الأمة - دل عليه أن من الصحابة من تفرد بأقاويل لم توافقه الجماعة [عليها] ، كتفرد ابن عباس رضى الله عنه بمسائل [فى][٢] الفرائض نحو إنكاره العول وغير ذلك ، وتفرد ابن مسعود رضى الله عنه [و] غيرهما - ولم ينكر عليه أحد[٣] . وكذا لو كان قول الباقين حجة بدونه ، لكان قوله ضلالاً ولأنكروا عليه[٤] .

فإن قيل : اسم المؤمنين يتناول الأكثر على سبيل الحقيقة - ألا ترى أنه يقال : « رأيت بقرة سوداء » وإن كان فيه شعرات[٥] بيض . وكذلك « أكلت الرمانة »

(١) سورة النساء : ١١٥ .

(٢ - ٣) من المعتمد ، ٢ : ٤٨٧ . وفيه : « ولم تنكر عليه » .

(٤) فى السرخسى ، الأصول ، ١ : ٣١٦ : « قال رضى الله عنه : والأصح عندى ما أشار إليه أبو بكر الرازى رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة : فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة فى زوج وأبوين ، وامرأة وأبوين : أن للأم ثلث جميع المال . وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله : فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة قول ابن عباس فى حل التفاضل فى أموال الربا ، فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روى أنه رجع إلى قولهم ، فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله » . « وقيل : يكون قول الأكثر حجة ولا يكون إجماعاً ، وهو اختيار بعض المتأخرين » كشف الأسرار ، ٣ : ٢٤٥ .

(٥) كذا بين السطور . وتحتها فى المتن : « عشرات » . وفى المعتمد ، ٢ : ٤٨٧ : « وإن كان فيها شعرات » .

وإن كانت قد سقطت منها حبات لم يأكلها ، وهذا إطلاق بطريق الحقيقة . وكذلك اسم المؤمنين يتناول الأكثر .

والجواب – أن اسم المؤمنين لا يتناول الأكثر ، إلا على طريق المجاز ، بدليل أنه يستقيم أن يقال : فى المؤمنين إلا واحداً[1] منهم : إنهم ليسوا جميع المؤمنين ، وفى الأمة إلا واحداً منهم : ليسوا كل الأمة . فثبت أن الاسم للأكثر مجاز ، حيث صح النفى عنه . وهكذا القول فيما ذكر من المواضع : إنه مجاز ، أو استعمل فيه بتعارف الناس . أما هنا فبخلافه .

وأما **المخالف** – احتج بأشياء :

١ – منها – قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » وأهل العصر ، إلا واحداً[2] منهم : « السواد الأعظم » . وقوله عليه السلام : « عليكم بالجماعة » ، وأكثر أهل العصر « جماعة » .

٢ – ومنها – أن الحجة قول المؤمنين . ونحن لا نتبين إيمان[3] الواحد أو الاثنين ، ونتيقن بإيقاع[4] الجماعة الكثيرة .

٣ – ومنها – أن خلاف الواحد والاثنين ، لو كان مانعاً من الإجماع ، لبطل كون الإجماع حجة أصلاً ، لأنا لا نأمن أن [يكون] ببعض الأطراف[5] واحد أو اثنان يخالف قولهم ، فيمتنع انعقاد الإجماع أصلاً .

والجواب :

أما الأول – قلنا : هذه أخبار آحاد ، فلا يصح التعلق بها فى هذا الباب .

(١ – ٢) فى الأصل : « إلا واحد » .
(٣) فى الأصل : « بإيمان » .
(٤) كذا فى الأصل . ولعلها : « بإيمان » .
(٥) الطَّرَفُ من كل شئ منتهاه . والناحية أو الجانب – المعجم الوسيط .

ثم نقول :

السواد الأعظم هو جميع أهل العصر ، لأنه ليس وراءه سواد أعظم منه – دلَّ عليه : أنه لو لم يكن كذلك ، لدخل تحت النص أحد النصفين إذا زاد على / النصف الآخر ، بواحد أو اثنين . ولما لم يدخل علم أن المراد هو إجماع ١/١٦٧
كل أهل العصر .

وكذا « اسم الجماعة » : المراد منه جميع الأمة – دل عليه : أنه لو لم يكن كذلك كان متناولاً للثلاثة والأربعة ، وقول الثلاثة والأربعة ليس بحجة ، فعلم أن المراد كل الأمة .

فإن قيل : قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم ، أو بالجماعة » يقتضي أن يكون قولهم حجة على غيرهم من المجتهدين . وهذا يقتضي أن لا يجمع مع أهل العصر واحد أو اثنان ، حتى يكون قولهم حجة – قلنا : ليس كذلك ، لأن قولهم يكون حجة على من يأتي بعدهم ممن هو أقل عدداً منهم ، أو يكون إجماعهم حجة على آحادهم حتى يمنعهم الرجوع عما قالوه .

وأما الثانى – قلنا : إن كان يتناول النص بناء على ظاهر الإيمان ، فقد وجد فى حق الكل . وإن كان بناء على حقيقة الإيمان ، فلا يمكن القول بإيمان كل واحد من الجماعة قطعاً على التعيين ، كما لا يمكن القطع بإيمان الواحد أو الاثنين إلا أنا نقطع أن فى جملتهم مؤمن قطعاً ، وربما يكون ذلك هذا الواحد ، أو هذان المختلفان .

وأما الثالث – قلنا : إن الله تعالى لما جعل الإجماع حجة وكلفنا العمل به ، وذلك يقتضى أن يكون لنا إلى معرفته سبيل ، وذلك بأن يكون بحال لو كان لهم مخالف يظهر قوله [فإنه] يجرى ذلك مجرى أن ضمن الله تعالى إظهار[1] قول من يخالف لو كان صواباً . فلما لم يظهر ذلك ، دل ذلك على بطلانه . على [أن]

(١) انظر الهامش التالى .

من فى الأقطار من المجتهدين يُعرف قولهم ، بخلاف الإجماع ، لو كان تتوفر الدواعى إلى النقل والإظهار ، وحيث لم يظهر ، علم بالعادة أنه ليس له مخالف(١) .

وأما الفصل الثانى

وهو أن المجتهد من التابعين إذا حضر وقت حدوث الحادثة مع الصحابة - هل يكون قول الصحابة مع مخالفته حجة ؟

عندنا - لا يكون حجة .

وقال بعض أصحاب الشافعي - حجة .

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه - أن أدلة الإجماع تناولت هذا الواحد ، لأنه من جملة المؤمنين ومن جملة الأمة ، فكان قوله مؤثراً ومعتبراً فى الإجماع ، كما ذكرنا ، فى الفصل الأول - دل عليه أن الصحابة رضى الله عنهم اعتبروا قول التابعى إذا خالفهم : فإن عمر رضى الله عنه استقضى شريحاً(٢) وكان يخالفه فى مسائل ولم ينكر / عليه . وكذا على رضى الله عنه استقضاه ، وكان يخالفه . وسئل أنس بن مالك(٣) ٢/١٦٧

(١) راجع أيضاً : المعتمد ، ٢ : ٤٨٩ - ٤٩١ .

(٢) هو شريح القاضى . أدرك النبى ﷺ ولم يلقه . وقيل لقيه . والمشهور الأول . وقيل : كان فى زمن النبى ﷺ ولم يسمع منه . وقال الأكثرون : استقضاه عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الكوفة وأقره من جاء بعده ، فبقى على قضائها ستين سنة . وقضى بالبصرة سنة . وروى ميسرة عن شريح قال : وليت القضاء لعمر وعثمان وعلى ومعاوية ويزيد ابن معاوية ولعبد الملك إلى أيام الحجاج . فاستعفيت الحجاج . وكان له يوم استعفائه مائة وعشرون سنة . وعاش بعد استعفائه سنة . وقال على بن أبى طالب لشريح : أنت أقضى العرب . وقيل : توفى سنة ٧٧ وقيل سنة ٧٨ وقيل سنة ٧٩ وقيل سنة ٨٠ هـ (النووى ، التهذيب) .

(٣) أنس بن مالك تقدمت ترجمته فى الهامش ١ ص ٥٢٩ - وقد توفى بالبصرة سنة ٩٣ هـ .

عن مسألة فقال : سلوا مولانا الحسن[١] . وسُئل ابن عمر رضى الله عنه عن مسألة فقال : سلوا سعيد بن جبير[٢] ، فإنه أعلم منا . وأمثال هذا كثيرة .

والمخالف احتج بما رُوى عن عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبى سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف[٣] خلاف الصحابة فى بعض المسائل ، ولو لم يكن إجماعهم بدونه حجة ، لما أنكرت عليه .

---

(١) لعل المقصود الحسن البصرى (انظر : التمهيد للكلوذانى ، جـ ٣ ، ص ٢٧١ - ٢٧٢) . وهو الحسن بن أبى الحسن أبو سعيد بن أبى الحسن يسار البصرى فأبوه يسار . كان من سادة التابعين وكبرائهم . وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه . وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبى ﷺ . وربما غابت أمه فى حاجة فيبكى فتعطيه أم سلمة رضى الله عنها ثديها تعلله به إلى أن تجىء أمه فدرَّ عليها ثديها فشربه فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة بركة ذلك . قيل : كان أفصح الناس . نشأ بوادى القرى . وكان من أجمل أهل البصرة . وولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه بالمدينة . ويقال إنه ولد على الرق . وتوفى بالبصرة سنة ١١٠ هـ . وكان أبوه من سَبى مَيْسَان (قال السمعانى : هى بليدة بأسفل البصرة) (راجع : ابن خلكان (٦٨١ هـ) تحقيق إحسان عباس ، طبع دار الثقافة - بيروت ، جـ ٢ ص ٦٩ - ٧٣ ، رقم ١٥٦ . وميزان الاعتدال ، ١ : ٥٢٧ . وطبقات ابن سعد ، ٧ : ١٥٦ . وتهذيب التهذيب ، ٢ : ٢٦٣) .

(٢) سعيد بن جبير أبو عبد الله - وقيل : أبو محمد - بن هشام الأسدى بالولاء مولى بنى والبة بن الحارث بطن من بنى أسد بن خزيمة . كوفى . أحد أعلام التابعين . وكان أسود . أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم . قتله الحجاج بن يوسف سنة ٩٥ هـ أو سنة ٩٤ هـ بواسط ودفن فى ظاهرها . وقبره يزار بها . وله تسع وأربعون سنة . قال أحمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه . (ابن خلكان ، ٢ : ٣٧١ - ٣٧٤ . وطبقات ابن سعد ، ٦ : ٢٥٦ . وطبقات الشيرازى) .

(٣) أبو سلمة بن الصحابى الجليل عبد الرحمن بن عوف . قيل : اسمه عبد الله ، وقيل : إسماعيل ، وقيل : اسمه كنيته . كان ثقة فقيهاً كثير الحديث . وأمه تماضر بنت الأصبغ الكلبية . قيل : مات سنة ٩٤ هـ . وقال الواقدى : إنه مات سنة ١٠٤ هـ =

والجواب :

يحتمل أنها أنكرت ، لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد ، على أن قول عائشة رضى الله عنها لا يكون حجة[1] .

وأما الفصل الثالث

وهو اعتبار من لم يشتهر بالفتوى من المجتهدين فى الإجماع .

فعندنا : الإجماع لا ينعقد مع مخالفته .

وقال بعض الناس : ينعقد ، ولا اعتبار[2] بقوله .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه أن أدلة الإجماع تتناوله ، لأنه من جملة المؤمنين ومن جملة الأمة ، والدلائل تناولت المؤمنين والأمة مطلقاً ، إلا أنا أخرجنا العامة عنها ، لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد الذى هو طريق معرفة الأحكام ، فبقى المجتهد داخلاً ، وبهذا فارق النحاة ، فإنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فى الأحكام الشرعية ، فلا يؤثر قولهم فى الإجماع .

والمخالف احتج بأن قال : إن الواجب فى مسائل الاجتهاد الرجوع إلى من هو من أهل الاجتهاد ، فمن لم يشتهر بالفتوى ، لم يُعرف أنه من أهل الاجتهاد ، فلا يؤثر قوله ، ولا يعتبر فى الإجماع – ألا ترى أنا إذا أردنا أن نعرف تقويم شيء ، فإنا نرجع فى ذلك إلى أهل الخبرة ، ومن اشتهر بمعرفة الأسعار – فكذا هذا .

= وهو ابن اثنتين وسبعين سنة . وكان أبو سلمة كثيراً ما يخالف ابن عباس .

(ابن حجر ، تهذيب التهذيب ، الطبعة الأولى بالهند ، جـ ١٢ ص ١١٥ . وشذرات الذهب ، جـ ١ ص ١٠٥) .

(١) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، ٣ : ٢٦٩ – ٢٧٠ .

(٢) فى الأصل كذا : « والاعتبار » وظاهر أنه سبق قلم من الناسخ .

والجواب :

قلنا : هذا حجة عليكم ، لأن الواجب فى مسائل الاجتهاد الرجوع إلى من هو من أهل الاجتهاد[١] ، لا إلى من اشتهر بالاجتهاد ، كما أن الرجوع فى معرفة القيم إلى أهل الخبرة بالأسعار ، وإن لم يشتهر بالتقويم ، ولا كان قد انتدب للتقويم[٢] .

وأما الفصل الرابع

وهو اعتبار أهل الأمصار كلهم فى العصر الواحد فى الإجماع :

١/١٦٨ ذهب أكثر / الناس إلى أن الحجة إجماع جميع أهل الأمصار من المجتهدين[٣] .

وحكى عن مالك وجماعة أنهم جعلوا إجماع أهل المدينة وحدهم حجة .

وقال بعضهم : إنما جعلوا روايتهم أَوْلى من رواية غيرهم .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه — أن أدلة الإجماع لم تتناول أهل المدينة وحدهم ، لأنهم ليسوا بجميع المؤمنين ، ولا كل الأمة . ولأن كون الإجماع حجة يبتنى على أمور لا تختص ببعض الأماكن ، فجعل بعض الأماكن مؤثراً فى الإجماع ، فيكون باطلاً .

والمخالف احتج وقال : بأن المدينة مهبط الوحى ، فيُجعل إجماع أهلها حجة . ولهذا قلنا : إن روايتهم أَوْلى من رواية غيرهم . وبقوله عليه السلام : « المدينة طيبة تُخرج خبثَها كما يُخرج الكيرُ خبثَ الحديد » ، وفيه تزكية أهلها ، ودلالة كون إجماعهم حجة .

---

(١) قال فى المعتمد ، ٢ : ٤٩٢ : « وإن لم ينتدبوا للفتوى » .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٤٩٢ مع تصرف يسير فى العبارة . وفى الأصل كذا : « ولا كان قد ابتدأ بالتقويم » . راجع الهامش السابق .

(٣) انظر : المعتمد ، ٢ : ٤٩٢ ففيه : « إجماع أهل الأعصار » . وظاهر أن الصحيح « أهل الأمصار » .

والجواب : أن كونها مهبط الوحى لم يدل على أن إجماعهم وحدهم حجة .

وأما الحديث – فظاهره متروك ، لأن ظاهر الحديث يقتضى أن يكون الخروج منها مذموماً ، وليس كذلك بالإجماع ، فإن من كبار الصحابة رضى الله عنهم من فارق المدينة ورجع إلى وطنه . ولئن لم يكن متروك الظاهر ، فليس فيه ما يدل على إن إجماعهم وحدهم حجة . وأما روايتهم – فعندنا لا فرق بين ما إذا روى الواحد وهو بالمدينة ، وبين ما إذا رواه وهو خارج المدينة ، لأنه لا تأثير للمكان ، فى جعل الأقوال حجة[1] . والله أعلم .

١٣٤ – باب فى : ما يكون فيه الإجماع حجة :

اعلم أن كل ما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل صحة معرفته – فالإجماع فيه لا يكون حجة . نحو العلم بأن الله تعالى حكيم عادل ، وأن محمداً عليه السلام صادق – لأنا إنما نعرف صحة الإجماع بعد أن نعرف أن الله تعالى ورسوله شهدا بأنه حق ، والله تعالى ورسوله لا يشهدان بشىء إلا وهو كما شهدا به . وإنما يعرف ذلك بعد أن عرف أن الله تعالى حكيم لا يكذب ، وأن محمداً عليه السلام صادق ، وأن القرآن كلام الله تعالى – ليعلم أن ما فيها من الآيات الدالة على كون الإجماع حجة ، من الله تعالى . فإذا لم يعرف صحة الإجماع قبل معرفة صحته ، لا يكون الإجماع حجة فيه / ، لأن من شرط الدليل أن يعرفه المستدل ٢/١٦٨
على الوجه الذى يدل ، قبل معرفته المدلول .

---

(١) قال فى المعتمد ، ٢ : ٤٩٢ – ٤٩٣ : « وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة أوْلى من رواية غيرهم ، لأن أهل البلد أعرف بما يجرى فيه من غيرهم ، وأنه يرجع الناس فى معرفته إلى البقعة التى حدث فيها ذلك . لأنهم إما أن يكونوا شاهدوه أو أخبرهم به جماعة ممن شاهدوه ، ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن فى غيرهم ، بل غيرهم يرجع إليهم » . وانظر : التمهيد ، ٣ : ٢٧٣ والهامش ١ منها إلى ص ٢٧٧ .

وأما ما يمكن معرفة صحة الإجماع ، قبل معرفة صحته – [فـ] نوعان : أحدهما أمور دنيوية ، والآخر أمور دينية .

– فالأول – نحو أن يجمعوا أن الحرب أو التجارة فى مكان ، لا يجوز . قال بعضهم : إنه لا يجوز مخالفتهم ، ولا يكون ذلك حجة ، لأن حالهم فى ذلك ليس بأعلى من حال النبى عليه السلام ، ولو أن رسول الله ﷺ رأى فى الحرب رأياً جازت مراجعته ، والنقض عليه – فهذا أوْلى .

وقال بعضهم : يكون حجة ، ولا يجوز مخالفتهم ، لأن الدلائل على صحة الإجماع ، تمنع مخالفتهم من غير فصل[1] .

وأما رأى النبى عليه السلام فى الحرب ، فإنما جاز خلافه ، لأن الذى منع من ظهور الخطأ عليه ، قيام المعجزة على يده ، وذا لا يتعلق بالأمور الدنيوية .

– وأما الثانى – فلا يجوز مخالفـ [ـة] الإجماع فيه ، وأنه حجة : عقلياً كان ، نحو رؤية الله تعالى لا فى جهة ، ونفى ثان[2] له . أو شرعياً كأحكام الحل والحرمة – لأنه يعلم صحة الإجماع قبل معرفة صحته ، فإن الشك فى هذه الأشياء لا يخل بالعلم بأن الله تعالى حكيم ، وأن محمد عليه السلام رسوله – والله أعلم .

١٣٥ – باب فى : الإجماع الصادر عن اجتهاد :

زعم بعضهم أن أهل العصر إذا أجمعوا على حكم عن اجتهاد ، لا يكون حجة ،

---

(١) أى بين أمر دينى أو دنياوى – المعتمد ، ٢ : ٤٩٤ .

(٢) فى الأصل كذا : « ثانى » .

وجاز لغيرهم[١] مخالفتهم – ونقل عن الحاكم الشهيد صاحب المختصر[٢] .

وعندنا – ذلك حجة لا يجوز مخالفتهم .

والدلالة على صحة مذهبنا – أن دلائل الإجماع تناولته ، نحو قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ ﴾[٣] وقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الضلالة » من غير فصل .

فإن قيل : خلاف ما أجمعوا عليه إنما يكون غير سبيل المؤمنين ، إذا كان قولاً لا عن اجتهاد . أما إذا كان عن اجتهاد ، كان سبيل المؤمنين ، لأن ما اتصل به الاجتهاد سبيل المؤمنين ، لأن اجتهادهم غير اجتهاد العصر الأول – قلنا : هذا شرط لا دليل عليه ، بل إنما صار غير سبيل المؤمنين ، لأنه خلاف ما أجمعوا عليه . وبعد ما أدى الاجتهاد إليه ، بقى خلاف ما أجمعوا عليه / ، فكان اتباع غير سبيلهم . ١/١٦٩

وأما المخالف – فقد قاس القول المتفق عليه عن اجتهاد ، على القول المختلف فيه عن اجتهاد ، لعلة أن كل واحد منهما صدر عما لا يوجب العلم ، وهو الاجتهاد ، فإذا جازت مخالفة أحدهما ، تجوز الأخرى .

والجواب : العلة فى الأصل أنه قول لم يتصل به دليل مقطوع به ، وهو الإجماع . وهنا قد اتصل به الإجماع . وهذا لأنه يجوز أن يكون الحكم غير لازم ، ثم يصير لازماً إذا اتصل به دليل مقطوع به ، كالاجتهاد إذا اتصل به

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٤٩٥ : « لمن بعدهم » .

(٢) هو الحاكم الشهيد أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزى البلخى . ولى القضاء ببخارى . ثم ولاه الأمير صاحب خراسان وزارته . وهو إمام أصحاب أبى حنيفة فى عصره . وله : المختصر – المنتقى – الكافى ، وقد شرحه السرخسى فى المبسوط . وله غير ذلك . وقد قتل شهيداً سنة ٣٤٠ هـ (اللكنوى ، ص ١٨٥ – ١٨٦ . والقرشى ، الجواهر) .

(٣) سورة النساء : ١١٥ .

حكم الحاكم ، يصير لازماً – كذا هذا . على أنا نعارضه بمثله ، بأن نقيس[1] القول المتفق عليه عن اجتهاد ، على القول المتفق عليه عن استدلال ، بعلة أن كل واحد منهما متفق عليه ، فلما حرمت المخالفة فى أحدهما ، حرمت فى الآخر[2] .

١٣٦ – باب فى : الاختلاف بعد الاتفاق . والاتفاق بعد الاختلاف :

أما الأول :

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام ، جاز أن يتفق من بعدهم عليه ، وذلك هو الواجب – على ما مرَّ .

ويجوز من بعض من بعدهم أن يخالفهم فى ذلك ، لأنه لا يستحيل من بعض الأمة العدول عن الحق ، ولكن لا يحل لهم ذلك .

ولا يجوز أن يجتمع جميع أهل العصر الثانى على مخالفتهم ، لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين ، وإنه حرام . وذلك لا يجوز على جميع الأمة – على ما مرَّ[3] .

وأما الثانى :

وهو أن أهل العصر إذا اختلفوا فى المسألة على قولين :

١ – هل لأهل العصر الثانى أن يجمعوا على أحدهما .

و ٢ – هل كان إجماعهم محرِّماً للأخذ بالقول الآخر ؟

ففى كل واحد منهما خلاف .

أما [الفصل] الأول

فقد منع بعضهم من جواز اتفاقهم على أحد القولين .

وعندنا – يجوز ذلك .

---

(١) فى الأصل كذا : « فان نفس » .

(٢ – ٣) راجع المعتمد ، ٢ : ٤٩٥ – ٤٩٦ ففيه كما هنا . راجع فيما تقدم ص ٥٢٢ وما بعدها .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه – أن كل واحد من القولين مجتهد فيه ، ويجوز أن يكون الحق فيه ، وهو الصواب . فإذا قامت الدلالة على أحدهما أنه الحق ، حَسُنَ من الأمة الإجماع عليه – دلَّ عليه أن الصحابة رضى الله عنهم توقفوا فى الإمامة زماناً ثم اتفقوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه . فكما لم يكن إجماعهم فى التوقف / مانعاً من الإجماع بعد ذلك . فكذا اختلافهم : لا يكون مانعاً من ٢/١٦٩
إجماعهم على أحد القولين . وكذلك التابعون : أجمعوا على تحريم بيع أمهات الأولاد ، مع أن الصحابة اختلفوا فى ذلك[1] .

وأما المخالف فقد احتج بوجهين :

– أحدهما – أن فى ضمن اختلاف المختلفين فى المسألة على قولين ، إجماع منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما . فلو صحَّ الإجماع الثانى بعد ذلك ، وحرم القول بالآخر – [فـ] لا يخلو : إما أن يكشف عن تحريمه فى الماضى ، أو فى المستقبل . إن كان يكشف عنه فى المستقبل ، كان نسخاً ، والنسخ بعد انقطاع الوحى ممتنع . وإن كان يكشف عنه فى الماضى [فإنه] يدل على خطأ من تقدم فى إجماعهم ، وهذا لا يجوز .

– والثانى – أنه لو جاز لأهل العصر الثانى أن يجمعوا على أحد القولين مع أن فى ضمن اختلاف المختلفين اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ،

---

(١) « أم الولد كل مملوكة ثبت نسب ولدها من مالك لها أو من مالك لبعضها . فإن المملوكة إذا جاءت بولد ، وادَّعاه المالك ، يثبت نسبه ، وتصير الجارية أم ولد له ... وحكمها أنه لا يجوز إخراجها عن ملكه بوجه من الوجوه ، ولا يجوز فيها تصرف يفضى إلى بطلان حقها فى حق الحرية ... وهذا قول عامة العلماء ، خلافاً لأصحاب الظواهر » (السمرقندى ، التحفة ، ٢ : ٤٠٦ – ٤١٠) . وقد رُوى عن علىٍّ رضى الله عنه أنه سُئل عن بيع أمهات الأولاد فقال : كان رأيى ورأى أبى بكر ورأى عمر أن لا يُبعن ، ثم رأيت بيعهن (السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٥٠١ – ٥٠٢ و ٥٠٥ – ٥٠٦) وانظر فيما بعد ص ٥٥٥ .

لكان إذا اختلفت الصحابة فى المسألة على قولين ، ثم اتفقوا على أحدهما ، جاز لأهل العصر الثانى أن يجمعوا على القول الآخر ، فيؤدى إلى أن لا يستقر الإجماع ، وهذا فاسد .

والجواب :

– أما الأول – قلنا : القائلون بأن الحق فى واحد منهما ، لم يجمعوا على جواز الأخذ بكل واحد منهما ، بل أوجبوا على المجتهد الأخذ بالحق منهما ، وعلى العامى تقليد من يُفتيه . فإذا أجمعوا تبين أن الحق فيه ، ولم يبق من يفتى بالآخر . وأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، فإنما سوَّغوا الأخذ بكل واحد من القولين ، بشرط أن تكون المسألة اجتهادية – ألا ترى أنهم لو سُئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد ، لعلَّلوا بكون المسألة من مسائل الاجتهاد ، فعلى الخصم أن يبين أن المسألة بعد الإجماع على أحد القولين من مسائل الاجتهاد ، لتتم الدلالة ، ونحن بيَّنا أنهم لما أجمعوا ، تناولتهم أدلة الإجماع ، فلم تبق المسألة من مسائل الاجتهاد ، وزوال الحكم بزوال شرطه ، فلا يكون نسخاً .

فإن قيل : نعارضكم بمثله – فنقول : كون الإجماع حجة مشروطة بشرط أن لا يتقدمه اختلاف – قلنا : ما ادعيناه من الشرط مدلول عليهم من جهتهم ، ١/١٧٠ فإنهم / يعللون بذلك . وما ادَّعيتم لا دليل عليه ، لأنهم لم يصرحوا بذلك ، عند الإجماع .

– وهذا هو الجواب عن الثانى ، لأن المختلفين فى المسألة إنما أجمعوا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ، بشرط كون المسألة اجتهادية ، وبعد إجماع أهل العصر الثانى ، لم تبق اجتهادية . ولا كذلك إجماعهم على أحد القولين ، لأن إجماعهم على أحد القولين غير مشروط بشرط ، ولو صحَّ الإجماع الثانى ، تضمن بطلان الأول ، فيكون باطلاً – والله أعلم .

وأما الفصل الثانى

وهو أنهم إذا أجمعوا على أحد القولين – هل يصير إجماعهم حجة محرِّمة للأخذ بالقول الآخر ؟ .

ذهب بعضهم إلى أنه لايجوز الأخذ بالقول الآخر .

وذهب أبو الحسن[١] وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يحرم الأخذ بالقول الآخر .

والدلالة عليه – فإنهم لما أجمعوا على أحد القولين ، تناولتهم أدلة الإجماع . وهو قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المُؤْمِنينَ ﴾[٢] . وقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » وغير ذلك . والأخذ بالقول الآخر اتباع غير سبيل المؤمنين وتخطئة الأمة .

فإن قالوا : كما أجمع هؤلاء على أحد القولين ، فقد اتفق المختلفون على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين – فالجواب عنه ما مرَّ . والله تعالى أعلم .

١٣٧ – باب فى : انقراض العصر هل هو شرط فى كون الإجماع حجة أم لا ؟

– ذهب بعض الناس إلى أنه شرط . واختلفوا فيما بينهم :

* فمنهم من جعله شرطاً لانعقاد الإجماع .

* ومنهم من جعله شرطاً فى كونه حجة ، لا فى نفس الإجماع .

– وعندنا : إذا اتفق فتوى الأمة ، على حكم[٣] واحد ، ولو فى لحظة ، كان إجماعاً وحجة .

---

(١) لعل المقصود أبو الحسن الكرخى رحمه الله – انظر : المعتمد ، ٢ : ٤٩٧ وما بعدها .

(٢) سورة النساء : ١١٥ .

(٣) فى الأصل كذا : « على كل واحد » .

أما الكلام فى نفس الإجماع – فنقول :

انقراض عصر المجتهدين لا يقف عليه إطلاق اسم الإجماع على فتواهم ، لأن أهل اللغة والعرف يقولون : هؤلاء أجمعوا على هذا الحكم ، ولا يقف عليه تحقق معنى الإجماع ، لأنه مأخوذ من الاجتماع أو العزم والإبرام – على ما مرَّ .
٢/١٧٠ وهو حاصل قبل انقراض العصر . وإذا لم يقف عليه ، تحقق / ذات الإجماع – لا يقف عليه كونه حجة ، لأن دلائل الإجماع تناولته مطلقاً – على ما مرَّ .

فإن قيل : ما داموا فى الأحياء ، فرجوعهم متوقع ، وفتواهم غير مستقر[ة] ، فلا يتم الإجماع – قلنا : الكلام فى رجوعهم ، فنحن لا نجوز رجوع جميعهم ، لأنه يؤدى إلى خطأ أحد الإجماعين ، ودلائل الإجماع تمنع منه ، ورجوع البعض متصور[1] ، وهو حرام ، ومخالفة للحجة – على ما مرَّ .

فإن قيل : دلائل الإجماع تناولت سبيل كل المؤمنين وكل الأمة ، لا أهل عصر واحد – قلنا : وبانقراض هذا العصر لا يصير هؤلاء كل الأمة وجميع المؤمنين ، ومع هذا يكون حجة . على أن المراد منه جميع المؤمنين وكل الأمة فى كل عصر ، لا فى جميع الأعصار – على ما مرَّ فى الأبواب المتقدمة .

وقد استدل بوجه آخر – وهو : اشتراط انقراض العصر فى كون الإجماع حجة ، يخرج الإجماع من أن يكون حجة أصلاً ، لأنا نعلم أن عصر الصحابة رضى الله عنهم لا ينقرض إلا وقد وجد من التابعين من هو أهل الاجتهاد ، فتجوز مخالفتهم ، لأنه لو لم ينقرض عصرهم ، لم يعلم أن عصر التابعين لا ينقرض إلا وقد وُجد من تابعهم ممن هو من أهل الاجتهاد ، فكذا إلى يوم القيامة ، فلا يكون الإجماع حجة أصلاً .

إلا أن لقائل أن يقول : إنا نشترط انقراض عصر من كان مجتهداً وقت حدوث الحادثة ، فلا يؤدى إلى ما ذكرتم .

---

(١) فى الأصل : « مقصور » .

وأما المخالف – فقد استدل بما رُوى عن[١] علىٍّ رضى الله عنه أنه سُئل عن بيع أمهات الأولاد فقال : « رأيى ورأى عمر أن لا يُبَعْنَ ، ثم رأيت جواز بيعهنَّ » فقال عبيدة السلمانى[٢] : « رأيك مع الصحابة أحب إلىَّ من رأيك وحدك » . وقوله : « رأيك مع الصحابة » دليل على سبق الإجماع ، ثم استجاز[٣] على مخالفيه[٤] . وبما رُوى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه كان يرى تسوية العطايا فى القسمة ، ولم ينكر عليه أحد ، فيكون إجماعاً . ثم لمّا آل الأمر إلى عمر رضى الله عنه فضّل ولم ينكر عليه أحد ، فدلَّ أن انقراض العصر شرط كونه حجة .

والجواب – أن جابراً[٥] رضى الله عنه / كان يرى بيع أمهات الأولاد ، ١/١٧١

(١) فى الأصل : « على » .

(٢) عبيدة السلمانى ، هو أبو مسلم . ويقال : أبو عمرو عبيدة بن قيس . وقيل : عبيدة ابن عمرو . وقيل : عبيدة بن قيس بن عمرو . ويقال له السلمانى نسبة إلى بنى سلمان بطن من مراد . أسلم قبل وفاة النبى ﷺ بسنتين ولم يره . وسمع عمر بن الخطاب وعليًّا وابن مسعود وابن الزبير . وهو مشهور بصحبة علىٍّ . وروى عنه الشعبى والنخعى وابن سيرين وغيرهم . نزل الكوفة وورد المدينة وحضر مع علىٍّ قتال الخوارج . وكان أحد أصحاب ابن مسعود الذين يقرءون ويفتون . وكان رابع أربعة بالكوفة ، أما الثلاثة الآخرون فهم : الحارث وعلقمة وشريح . توفى سنة ٧٢ وقيل : سنة ٧٣ ، وقيل : سنة ٧٤ هـ (النووى ، المذيب) .

(٣) استجاز طلب الإجازة . واستجاز فلاناً طلب منه الإذن فى الرواية عنه (المعجم الوسيط) .

(٤) فى الهامش استكمالاً : « بيع أمهات الأولاد » ولعل العبارة إذن : « ثم استجاز علىٌّ [فى] بيع أمهات الأولاد مخالفيه » أو « ثم استجاز علىٌّ مخالفيه بيع أمهات الأولاد » – راجع فيما تقدم ص ٥٥١ . ولعل الأظهر « مخالفته » .

(٥) جابر بن عبد الله الأنصارى . هو أحد المكثرين الرواية عن رسول الله ﷺ . وممن روى عنهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة ومعاذ . وروى عنه جماعات من أئمة التابعين منهم سعيد بن المسيب وعطاء وعمرو بن دينار . وقد تُوفى سنة ٧٣ (أو ٧٨ أو ٦٨ هـ) وهو ابن أربع وتسعين سنة (النووى ، التهذيب) .

ومع مخالفته لا ينعقد الإجماع ، وقول عبيدة[١] : « رأيك مع الجماعة أحب إليَّ » يدل على أنه كان معه جماعة من الصحابة ، فرجح قولهم بكثرة القائلين .

وأما الثانى – قلنا : إن عمر رضى الله عنه خالف أبا بكر رضى الله عنه وناظره ، فإنه قال : « أتجعل من جاهد فى سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل فى الإسلام كرهاً » ، فقال أبو بكر رضى الله عنه : « إنما عملوا لله وإنما أجرهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ[٢] » ، فلم يكن إجماعاً ، إلا أن انقراض العصر شرط كونه حجة[٣] .

١٣٨ – باب فى : ما أُخرج من الإجماع ، وهو منه :

اعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا فى الحادثة على قولين أو أكثر ، اختلفوا فى جواز إحداث قول آخر خارج عن أقاويلهم :

بعضهم – جوَّزوا ذلك مطلقاً .

وبعضهم – منعوا ذلك مطلقاً .

ونحن نفصل الكلام فيه ، فنقول :

إن اختلافهم على قولين : إما إن كان فى مسألة واحدة أو فى مسألتين[٤] :

مثال الأول – اختلافهم فى الجد مع الأخ فى الميراث : بعضهم قال : المال كله للجد . وبعضهم قال : الجد يقاسم الأخ . فلو قال قائل : كله للأخ ، فهو إحداث قول ثالث فى مسألة واحدة . /

---

(١) فى الأصل : « أبى عبيدة » – انظر : ص ٥٥٥ والهامش ٢ منها . والمعتمد ، ٢ : ٥٠٤ .

(٢) البلاغ الكفاية (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

(٣) انظر : السمرقندى ، ميزان الأصول ، ص ٥٠١ – ٥٠٢ و ٥٠٥ – ٥٠٦ . والمعتمد ، ٢ : ٥٠٤ .

(٤) راجع : المعتمد ، ٢ : ٥٠٥ – ٥١٤ .

ومثال الثانى – اختلاف العلماء فى فساد الصوم بالأكل ناسياً وبالجماع ناسياً : قال بعضهم بالفساد فيهما . وقال بعضهم بمنع الفساد فيهما . فمن قال إن الأكل ناسياً لا يوجب فساد الصوم ، والجماع ناسياً يوجب ، فقد أحدث قولاً ثالثاً . ٢/١٧١

أما الأول [فى مسألة واحدة] :

فلا يجوز إحداث القول الثالث فيه ، لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين . واتباع غير سبيل المؤمنين ممنوع عنه لما مرَّ . ووجه آخر – أن اختلافهم على هذه الأقاويل إجماع منهم على المنع من قول ثالث ، لأن كل طائفة توجب الأخذ بقولها [ـا] ، وتمنع الأخذ بغيره . فقد أجمعوا على المنع من القول الثالث . وقد قال عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » .

فإن قيل : إن المختلفين فى المسألة [منعوا] من الأخذ بغير ما قالوه ، لأنه لو يؤد اجتهاد غيرهم إليه . فإذا أدّى اجتهاد غيرهم إليه ، زال المنع ، كما قلتم : إنهم سوَّغوا الأخذ بكل واحد من القولين ، بشرط أن تكون المسألة اجتهادية ، فإذا أجمعوا على أحدهما زال الشرط – قلنا : كما منعوا من القول الثالث ، أجمعوا أن القول الثالث مما لا يقتضيه الاجتهاد أولاً ، ولكن لما منعوا الأخذ به ، فالأخذ به مخالف[1] للإجماع .

والمخالف استدل فى المسألة بأشياء :

١ – منها – أن الممنوع عنه مخالفة الإجماع ، ولا إجماع مع الاختلاف . دلَّ عليه : ما رُوى عن ابن سيرين[2] أنه قال فى امرأة وأبوين : للأم ثلث جميع المال ،

(١) فى الأصل قد تكون : « مخالفة » فالتاء غير واضحة .

(٢) ابن سيرين – هو محمد بن سيرين الأنصارى . أبو بكر البصرى . مولى أنس بن مالك . أحد التابعين الكبار . إمام فى التفسير والحديث والفقه ومقدم فى الزهد والورع . لم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء . توفى سنة ١١٠ هـ (انظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣ : ٣٢٢ . شذرات الذهب ، ١ : ١٣٨ . تهذيب الأسماء ، ١ : ٨٢) .

وفى زوج وأبوين : للأم ثلث ما بقى . ومن تقدمه من الصحابة : بعضهم قالوا : إن لها ثلث ما بقى فى المسألتين جميعاً ، وبعضهم قالوا : لها ثلث جميع المال فيهما جميعاً – فهذا قول ثالث ، ولم ينكر عليه أحد . وعن سفيان[١] أنه قال : الأكل ناسياً لا يفطر ، والجماع ناسياً لا يفطر ، ومن تقدمه من الصحابة : منهم من فطره فيهما ، ومنهم من لم يفطره فيهما[٢] – وهذا إحداث قول ثالث ، ولم ينكر عليه أحد .

٢ – ومنها – أنه لو حرم إحداث قول ثالث : إما أن يحرم من حيث إنه خلاف للمخطىء ، أو من حيث إنه خلاف للمصيب . لا وجه إلى الأول ، لأن خلاف المخطىء واجب . ولا وجه إلى الثانى ، لأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يحرم الخلاف على أهل العصر ، وليس كذلك .

٣ – ومنها – أن إحداث القول الثالث مما أباحه كل واحد من الفريقين ، لأن الذى ذهب إلى هذا القول ، أباح ترك ذلك القول . والذى ذهب إلى ذلك القول ، أباح ترك هذا القول . فإذا ترك القولين فقد ترك ما أباحه الفريقان جميعاً .

والجواب :

أما الأول – فما ذكرنا أنه مخالفة الإجماع ، لأن اختلافهم على قولين يتضمن إجماعهم على إبطال القول الثالث .

وأما ما رُوى عن ابن سيرين[٣] وسفيان[٤] ، فدالٌّ[٥] [على] إحداث قول ثالث فى مسألتين ، وسنذكر الكلام فيه .

---

(١) سفيان الثورى من تابعى التابعين . وُلد سنة ٩٧ هـ . ومات بالبصرة سنة ١٦١ هـ . واتفق العلماء على وصفه بالورع والبراعة فى العلم بالحديث والفقه (النووى ، التهذيب ، القسم الأول ، الجزء الأول ، ص ٢٢٢ – ٢٢٣) .

(٢) فى الأصل : « فيها » .

(٣ – ٤) راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٥٥٧ ، والهامش ١ من هذه الصفحة (٥٥٨) .

(٥) قد تكون : « فذاك » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٠٦ : « يدل على » .

وأما الثانى – قلنا : إنما يحرم إحداث قول / ثالث ، لأنه مخالفة الإجماع ، ١/١٧٢
لا كما ذكر .

وأما الثالث – قلنا : هذا مصير إلى ما حرَّمه جميع الأمة ، على ما مرَّ . وما ذكر من البيان ضرب تلبيس ، لأن كل فريق لا يُجوِّز ترك قول صاحبه ابتداء ، بل يوجب الأخذ بقول نفسه ، فيتضمن ذلك ترك قول صاحبه . فأما إحداث قول ثالث ، [فـ] ترك الأخذ بقوله وقول صاحبه ، وقد أجمعوا على المنع منه .

وأما الثانى [فى مسألتين] :

وهو إحداث قول ثالث فى مسألتين ، فبعض الناس جوَّزوا ذلك مطلقاً . وبعضهم منعوه مطلقاً . ونحن نفصل فنقول :

بعض أهل العصر إذا قالوا بتحليل شيئين ، وبعضهم قالوا بتحريمهما – لا يخلو : إما إن علم أنهم قصدوا التسوية بينهما ، وأثبتوها بعلة واحدة ، إما بالتنصيص أو بما يجرى مجرى التنصيص ، أو لم يعلم ذلك – مثال الأول : الحكم فى المسكر التمرى والزبيبى : حرَّمهما بعض ، وأحلَّهما بعض ، فلا يجوز لغيرهم أن يحرِّم أحدهما ويحلل الآخر . وهذا لأن الفريقين أجمعوا على الجمع بين المسألتين فى الحكم وعلة الحكم – فالتفريق بينهما خلاف الإجماع . ومثال الثانى – الحكم بإرث القاتل والعبد : لو حكم بعض بإرث القاتل والعبد جميعاً ، وبعضهم منعوا من إرثهما ، فلو حكم غيرهما بإرث أحدهما دون الآخر ، كان جائزاً ، لأنهم ما أجمعوا على التسوية بينهما فى الحكم وفى العلة ، إذ لا تعلق لأحدهما بالآخر ، بل اتفق الحكم فيهما ، لأن الدليل اتفق على هذا الوجه . وهذا لا يوجب الخطأ فى أحدهما الخطأ فى الآخر ، فلا يكون تفريقاً فيما جمعوه . وهذا كما لو أوجب بعض الأمة النية فى الوضوء ، وأوجب بعضهم غَسلَ النجاسة عن الثوب – لا يقال : إنهم اعتقدوا التسوية بينهما .

وأما ما حُكى عن ابن سيرين فى التفريق بين زوج وأبوين وامرأة وأبوين ، وعن سفيان الثورى من التفريق بين الجماع ناسياً والأكل ناسياً : فإن كان
٢/١٧٢ طريقة[١] الذين جمعوا بينهما متغايرة ، فيما فعلاه ، جاز[٢] ، / وإلا لم يجز . وعلى أن ابن سيرين عاصر بعض الصحابة ، فلا يمتنع أن يكون حاضراً حين اختلفوا ، فلا ينعقد الإجماع مع مخالفته[٣] — والله أعلم .

١٣٩ — باب فى : أن أهل العصر إذا أوّلوا الآية بتأويل ، أو[٤] استدلوا على المسألة بدليل ، أو اعتلوا بعلة — هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة أخرى ؟ :

فنقول : الأولون لا يخلو : ١ — إما إن نصوا على فساد تأويل ، أو دليل آخر ، أو علة أخرى . أو ٢ — نصوا على صحته . أو ٣ — لم ينصوا على الصحة ولا على الفساد .

ففى الأول — لا يجوز إحداثه ، لأنه خلاف الإجماع .

وفى الوجه الثانى — يجوز ولا يشكل .

وفى الوجه الثالث — اختلفوا : منعه قوم ، وجوّزه الأكثرون[٥] .

---

(١) فى الأصل كذا : « طريقه » . وفى مختار الصحاح : الطريق السبيل يذكر ويؤنث ، تقول : الطريق الأعظم والطريق العظمى . وطريقة الرجل مذهبه ، يقال : ما زال فلان على طريقة واحدة ، أى على حالة واحدة .

(٢) فى الأصل : « جايز » .

(٣) راجع فى المعتمد ، ٢ : ٥٠٨ وما بعدها : « باب فى : أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ » .

(٤) هكذا فى المعتمد ، ٢ : ٥١٤ . وفى الأصل : « و » . انظر سياق هذه العبارة والعبارة التالية .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٥١٤ : « فإن نصوا على فسادها أو على صحتها ، فهو على ما نصوا عليه . وإن لم ينصوا على ذلك ، لم يمتنع صحة تلك الطريقة ، إلا أن يكون فى صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه » .

والدلالة عليه أن الناس فى كل عصر يستخرجون عللاً وأدلة ، والتابعون من بعدهم يحدثون تأويلات لم يذكرها السلف ، ولم ينكر عليهم ذلك – فدلَّ على صحتها . ولأنه لو امتنع ، إنما يمتنع لأجل مخالفة الإجماع ، وهم ما نصوا على فساده ، ولا[1] فى صحة ما اعتلوا به وأوَّلوه فساد غيره ، إذ لا يمتنع أن يكون على حكم واحد أدلة ، وله علل أخرى . [و] يجوز أن يكون كلا التأويلين مراد الله تعالى : أراد من عباده أن يقيموا إما هذا وإما ذاك أو كلاهما . فإذا فهم أحدهما ، سقط عنه التكليف به ، وبقى التكليف الثانى على سبيل التطوع .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – منها – قوله تعالى : ﴿ كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾[2] : الآية دلت على أنهم أمروا بكل معروف ، لأنه دخل لام الجنس ، ولو كان الثانى صحيحاً لأمروا به .

٢ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ ويَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ ﴾[3] ، وهذا غير سبيلهم .

٣ – ومنها – قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على خطأ » ، والأمة بأجمعهم ذهبت عن الدليل الثانى ، فيجب أن لا يكون خطأ ، وإنما يقتضى الخطأ إذا كان الدليل الثانى باطلاً[4] .

٤ – ومنها – أن الدليل الثانى والتأويل الثانى ، لو كان صحيحاً لما ذهب على الصحابة ، مع تقدمهم فى العلم[5] .

---

(١) أى وليس – انظر : المعتمد ، ٢ : ٥١٤ .

(٢) سورة آل عمران : ١١٠ – ﴿ كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وتُؤْمِنُونَ باللهِ ... ﴾ .

(٣) سورة النساء : ١١٥ – ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بعدِ ما تَبيَّنَ له الهُدى ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المُؤْمِنينَ نُولِّه ما تَولَّى ... ﴾ .

(٤ – ٥) انظر : المعتمد ، ٢ : ٥١٥ – ٥١٦ .

والجواب : /

١/١٧٣ أما الأول – فهو معارض بقوله تعالى : ﴿ ويَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ ﴾[١] ، ولو كان الثانى باطلاً لأنكروا .

وأما الثانى – قلنا : المراد باتباع [غير سبيل المؤمنين ما][٢] نصُّوا على فساده أو حُكمٍ حكموا بخلافه ، لأن الآية خرجت مخرج الذم ، وذلك فيما قلناه – دلَّ عليه أن الحادثة إذا لم تحدث فى زمنهم وحدثت فى زمن هؤلاء ، جاز أن يكون لهم قول فى ذلك . ولا يقال إنه اتباع لغير سبيلهم – كذا هذا .

وأما الثالث – قلنا : إن عنى بذهابهم عنه ، ترك الاستدلال به ، فعندنا هو ليس بخطأ ، لاستغنائه عنه بدليل آخر ، وهذا لا يوجب بطلانه .

وأما الرابع – قلنا : إنما ذهبوا عنه ، لأنه لم يطلبوه ، لاستغنائهم بما ظفروا به .

فإن قيل : أوَ كُلِّف الأول طلب الدليل الثانى أم لا ؟ إن قلتم : كُلفوا ، فَلِمَ قصَّروا فى طلبه ؟ وإن قلتم : لم يُكلفوا ، دلَّ على فساده – قلنا : كُلفوا الدليل على سبيل البدل ، فإذا ظفروا بالواحد سقط التكليف ، وصار طلب الآخر تطوعاً ، وترك التطوع جائز – والله أعلم .

١٤٠ – باب فى : أن الأمة لا تجتمع إلا عن طريق :

ذهب أكثر الناس إلى أنه لا يجوز إجماع الأمة إلا عن دلالة أو أمارة .

وأجاز بعضهم ذلك توفيقاً ، بأن يوفقهم الله تعالى الإجماع على الصواب .

---

(١) سورة آل عمران : ١٠٤ – ﴿ وَلْتَكُنْ مِنكُم أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الخَيْرِ ويَأْمُرونَ بالمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ ﴾ . وانظر أيضاً : سورة آل عمران : ١١٤ . وسورة التوبة : ٧١ .

(٢) فى الأصل كانت العبارة : « سبيل المؤمنين » ثم شُطبت كلمة « المؤمنين » – والعبارة المضافة من المعتمد ، ٢ : ٥١٥ .

والدلالة على منع جواز ذلك – أن الوصول إلى الحق مع فقد الدلالة أو الأمارة غير واجب ، بل هو اتفاق ، وكان جواز الخطأ ثابتاً ، والإجماع لا ينعقد على ما يجوز فيه الخطأ ، لأن حالهم لا يكون أعلى من حال النبى ﷺ ، والنبى عليه السلام لا يجوز أن يحكم من غير وحى أو دلالة ، فغيره أوْلى .

والمخالف :

احتج بأن قال : ١ – « الإجماع بنفسه حجة » . فلو لم ينعقد إلا عن دلالة ، كانت الدلالة هى الحجة ، ولم يكن فى الإجماع فائدة . و ٢ – لأنا وجدنا الإجماع قد انعقد بلا دليل ، وهو بيع المراضاة[(١)] وأجرة الحمام[(٢)] والاستصناع[(٣)] .

والجواب :

أما الأول – فهو باطل ، بقول النبى عليه السلام ، فإنه حجة ، ولا يقول إلا عن دليل . ثم نقول : يجوز أن يكون الإجماع حجة / ، والذى صدر عنه ٢/١٧٣
الإجماع حجة ، فيكون فى المسألة حجتان .

وأما الفائدة فى الإجماع – [فـ] أن يسقط عنا وجوب البحث وطلب الدليل ،

---

(١) المقصود البيع بالتعاطى وهو بيع ليس فيه إيجاب بل قبض بعد معرفة الثمن فقط (انظر : كتابنا – أحكام المعاملات المالية فى المذهب الحنفى ، الجزء الأول ، العقود الناقلة للملكية ، ص ٤٢) والمراجع المشار إليها فى الهامش ٢ و ٣ من الصفحة نفسها .

(٢) الأصل أن إجارة الحمام غير صحيحة ، لجهالة المدة وقدر الماء الذى يُستعمل فى الحمام ، إلا أن الضرورة دعت إلى الجواز وإسقاط اعتبار هذه الجهالة لحالة (لعل الصحيح : لحاجة) الناس فلا تكون الجهالة مفضية إلى المنازعة – انظر : الكاسانى ، البدائع ، ٤ : ١٨١ .

(٣) الاستصناع عقد على مبيع فى الذمة وشرط عمله على الصانع . والقياس أن لا يجوز . وفى الاستحسان جائز لتعامل الناس به – انظر : التحفة ، ٢ : ٥٣٨ – ٥٣٩ . وكتابنا : المعاملات المالية فى المذهب الحنفى ، العقود الناقلة للملكية ، ص ٥٠٥ وما بعدها .

ونقل الدليل إلى من بعده ، وأن تحرم المخالفة ، وإن كانت المسألة اجتهادية ، وقيل[١] ذلك لا يحرم .

وأما الثانى – قلنا : لما دللنا على أن الإجماع لا يقع إلا عن دليل ، ففى كل موضع انعقد الإجماع ، علمنا أنه انعقد عن دليل ، إلا أنه لم ينقل إلينا ، اكتفاءً بالإجماع . على أن بيع المراضاة[٢] كان فى زمن النبى عليه السلام ولم ينكر عليهم ، وذلك دليل جوازه ، على أن الأخذ والإعطاء دلالة الرضا بالتمليك والتملك ، فجرى ذلك مجرى القول ، وكذلك أجرة الحمام[٣] .

١٤١ – باب فى : جواز الإجماع عن اجتهاد :

منعه قوم .

وجوَّزناه .

والدلالة على جوازه – أن الاجتهاد طريق إلى الحكم ، كالدلالة والخبر ، فجاز أن يحكم كلهم بأمارة واحدة ، أو كل واحد بأمارة على حدة[٤] .

---

(١) فى الأصل كذا : « وقيل » . انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٢١ .

(٢) راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٥٦٣ .

(٣) راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٥٦٣ .

(٤) راجع فى معنى الدلالة والأمارة فيما تقدم ص ٨ حيث قال :

فالدلالة هى التى النظر الصحيح فيها يفضى إلى العلم بالمدلول قطعاً . ككتاب الله تعالى والخبر المتواتر وإجماع الأمة .

والأمارة هى التى النظر الصحيح فيها يفضى إلى غالب الظن كخبر الواحد والقياس .

فالعلم الذى يوصلنا إليه الدلالة هو الأمر الذى يوجب كون من قام به عالماً . أعنى يوجب التفرقة المعلومة بالضرورة بين المتيقن بالشىء المستبين له والجاهل به والشاك فيه – على ما مرَّ فى موضعه .

=

والدلالة على جوازه – وقوعه : فإن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على أن حدَّ شارب الخمر ثمانون عن اجتهاد . لأنه لو كان فيه نص لنُقل ، على أنهم بيَّنوا وجه الاجتهاد ، وقالوا : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وحد المفترين فى كتاب الله تعالى ثمانون . وكذلك أجمعوا على قتل المرتدين ومانعى الزكاة ، حتى رُوى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال : « لا نفرق بين ما جمع الله فى كتابه » وقاس الصلاة على الزكاة . وأوجب القتل على من أخلَّ بهما[1] . وكذلك أجمعوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه عن اجتهاد بتقديم النبى عليه السلام إياه فى الصلاة ، وبيَّنوا العلة فيه ، فقالوا : « رضينا لدنيانا ما رضيه النبى عليه السلام لديننا » .

وأما المخالف فقد احتج بأشياء :

١ – منها – أن الجماعة العظيمة ، مع كثرتهم واختلاف هممهم وأغراضهم ، يتعذر[2] أن تستجمعهم أمارة واحدة ، مع خفاء وجه الدلالة فيها ، واختلافهم وتفاوتهم فى الوقوف عليها .

٢ – ومنها – أن الأمة : منهم من يعتقد بطلان القياس والاجتهاد / ، وذلك ١/١٧٤
يصرفهم عن الحكم بالأمارة ، فلا يتصور منهم الاتفاق على ذلك .

= والظن هو غلبة أحد التجويزين على الآخر فى القلب والاعتقاد » .

وقال فى المعتمد ، ٢ : ٦٩٠ : « اعلم أن الأمارة هى التى النظر الصحيح فيها يؤدى إلى الظن . وبذلك تتميز من الدلالة . والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله « أمارة » عقلياً كان أو شرعياً . والفقهاء يسمون الأمارت الشرعية – كالقياس وخبر الواحد « أدلة » ولا يسمون الأمارت العقلية أدلة . كالأمارة على القبلة وعلى قِيَم المتلفات . والكلام فى ذلك كلام فى عبارة لا طائل فى الإكثار منه » .

وانظر فى تعريفات الجرجانى : « الدلالة » و « الأمارة » و « الشبهة » .

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٥٣٠ : « فقاس الزكاة على الصلاة فى وجوب قتال المخلّ بها » .

(٢) فى الأصل : « فيتعذر » .

٣ – ومنها – أن الحكم الصادر عن اجتهاد[1] يجوز خلافه ، ولا يُفسَّق مخالفه ، ولا يُجعل أصلاً لغيره . والحكم الثابت بالإجماع على ضد ذلك . فلو جوزنا انعقاد الإجماع عن الاجتهاد ، لاجتمعت هذه الأحكام المتنافية ، وذلك لا يجوز .

والجواب :

أما الأول – قلنا : لا يمتنع أن الأمارة الواحدة أو الأمارات داعية لجميعهم إلى الحكم بها ، لأنهم اتفقوا على اعتقاد وجوب العمل بالأمارة . فإذا ظهرت لهم الأمارة ، وقد اعتقدوا وجوب العمل بها ، حكموا[2] [بها] . ولذلك جاز اتفاق الجمع العظيم على الخروج إلى الأعياد ، لأنه تقرر فى اعتقادهم الخروج إليها .

وأما الثانى – قلنا : الخلاف فى صحة القياس لم يكن فى زمن الصحابة ، وحدث بعدهم ، فيلزمهم جواز إجماع الصحابة عن اجتهاد . ثم نقول : لا يمتنع فيمن يعتقد بطلان الحكم [بالأمارة أن][3] يعتقد فى الأمارة أنها دلالة ، فيحكم بها ، كما لا يمتنع أن يحكم بعض الأمة فى الأصول والفروع بالشبهة ، لاعتقادهم أنها دلالة . وكذلك لا يمتنع أن يناقض هذا القائل مذهبه ، فيحكم بالأمارة إذا لم يجد غيره .

وأما الثالث – فلا نسلم أنه يؤدى إلى اجتماع هذه الأحكام ، فإن جواز الخلاف ليس حكم الاجتهاد مطلقاً ، بل هو حكم اجتهاد لم يقترن به الإجماع .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٢٧ . وفى الأصل : « الثابت بالإجماع » وظاهر أنه سهو من الناسخ .

(٢) فى الأصل : « لحكموا » . وفى المعتمد ، ٢ : ٥٢٥ : « فإذا ظهرت الأمارة لجميعهم ، دخلت فى الجملة التى اعتقدوها » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٥٢٧ : « ... لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمارة أن يصير إلى حكمها ، إذا كانت ظاهرة ، لاعتقاده كونها دلالة . فيؤدى ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها » – راجع فيما تقدم فى الهامش ٤ ص ٥٦٤ – ٥٦٥ معنى الدلالة والأمارة .

كما أن ذلك حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبى عليه السلام ، حتى إن من غاب عن النبى عليه السلام وحكم باجتهاده ، جاز خلافه ، ولو بلغ النبى عليه السلام فصوَّبه لا يجوز خلافه . ولأن الخصم يُجوِّز وقوع الإجماع عن خبر الواحد ، وإن كان يجوز خلافه . وهو الجواب عن قوله : إنه لا يُفسَّق مخالفه ؛ ولا يجعل الحكم الثابت به أصلاً . فإن ذلك حكم اجتهاد لم يقترن به الإجماع[1] – والله أعلم .

١٤٢ – باب فى : الطريق إلى معرفة الإجماع :

اعلم أن الطريق إلى معرفة الإجماع قد يكون الإدراك بالسمع ، بأن نسمع[2] أقاويلهم المتفقة ، عنهم / أو ممن ينقل عنهم ممن نثق[3] به . وقد يكون الإدراك ٢/١٧٤
بالبصر ، بأن نراهم[4] فعلوا ، بأجمعهم ، فعلاً واحداً ، يدل على أن اعتقادهم ذلك .

وأما إذا قال بعض الأمة قولاً وسكت الباقون – هل هو طريق إلى معرفة الإجماع ؟

قال بعضهم : ليس بطريق أصلاً .

وعندنا : هو طريق يقع به الإجماع إذا كان السكوت مع زوال التقية[5] ، وبشرط اشتهار ذلك القول عند الكل ، ومُضىّ زمان التأمل . إلا أن هذا الإجماع ليس بحجة قطعية ، لاختلاف الأمة فى صحته .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ، أن العادة من أهل الاجتهاد ، أنهم إذا سمعوا الحادثة وطال بهم الزمان ، تفكروا فيها : فإن أدَّى اجتهادهم إلى موافقة قولهم ،

---

(١) انظر : المعتمد ، ٢ : ٥٢٧ وما بعدها .

(٢ – ٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٥٣١ . وفى الأصل : « يسمع ... نثق ... يراهم ... » .

(٥) راجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٥٣٥ فى معنى التقية .

كان ذلك إجماعاً . وإن أدَّى إلى مخالفته أظهروه ، لوجود الداعي إليه ، وهو بيان الصواب فيما اجتهد فيه ، ووجود الصارف الطبيعي والشرعي عن الانقياد لغير الصواب ، فدلَّ سكوتهم ، والحالة هذه ، على الموافقة والإجماع .

فإن قيل : ما أنكرتم أنهم امتنعوا عن إظهار المخالفة ، لموانع :

١ - منها - الخوف والمهابة ممن[1] ظهر قوله . كما سُئل ابن عباس رضي الله عنهما عن حجته على ردِّ العَوْلِ[2] في الفرائض ، فذكرها ، فقيل له : هلَّا ذكرتها لعمر ، فقال : مهابة منه .

٢ - منها - تعلق غرض من الأغراض ، لعدم الاعتراض والإظهار .

٣ - ومنها - أن يكون مذهبه تصويب كل مجتهد في الفروع ، فمنعه ذلك عن الرد على صاحبه .

قلنا :

أما الأول - إنما ينعقد الإجماع عند زوال التقية - على ما مرَّ . ولأنه لو كان الإخفاء تقية ، لأظهر مع أصدقائه وخاصته ، فلا يلبث القول أن[3] يظهر ويشيع . ولأنه إن مات المتَّقي قبل من يتقيه ، فقد انعقد الإجماع ، لأنه زال الخلاف . وإن مات من يتقيه قبله ، يظهر الخلاف لزوال التقية .

وأما حديث ابن عباس ، فلم يصح ، لأن عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ، وكان يسأله ، ويستحسن اجتهاده ، وقد ظهر رده عليه في
١/١٧٥ كثير من المسائل / . ولأن ما كان راجعاً إلى أمر الدين لا يظن بابن عباس

(١) في الأصل كذا : « عمن » .

(٢) هو زيادة السهام على الفريضة - الجرجاني .

(٣) كذا في المعتمد ، ٢ : ٥٣٤ : « فلا يلبث القول أن يظهر » . وفي الأصل كذا : « فلا يشت القول إلى أن يظهر » .

الامتناع عن إظهاره ، ومن عمر رضى الله عنه المنع من إظهاره ، مع اتفاقهم على تجويز الاجتهاد والحكم به .

وأما الثانى – قلنا : الداعى إلى إظهار الخلاف قائم وتعلق الغرض به وهم لا أمارة عليه ، فلا يترك العمل بالداعى لأجله . على أنا نقول : إن الله تعالى جعل الإجماع حجة يعرف به الحق ، فيجب أن يكون لنا طريق إلى العلم به . ولو اعتبرنا هذا الوهم لا نسد باب العلم إلى معرفة الإجماع ، وذا لا يجوز .

وأما الثالث – قلنا : من صوب كل مجتهد ، فإنه يصوبه على شرط أنه استوفى شرائط الاجتهاد وتم نظره فى الأمارة . وإذا كان الحق عنده ، بخلاف ما أظهر صاحبه ، جوز أنه لم يتم نظره ولم يستوف شرائط الاجتهاد ، فيظهر الخلاف رداً لقوله . على أنه إن صوب خصمه ، فالداعى إلى إظهار قوله ، لو كان حقاً ، ثابت ، لأن عنده أن ما اعتقده صواب أيضاً ، فيظهر قوله ، ليعلم أن فى الحادثة حقاً[1] ، غير ما قاله خصمه ، فدل ترك الإظهار على الموافقة .

والمخالف احتج بأن قال : ١ – إن الإجماع لا ينعقد إلا باتفاق الكل ، والموجود من البعض السكوت ، وهو محتمل : يحتمل الرضا ويحتمل السخط ويحتمل التوقف ، فلا يدل على الموافقة بالشك . و٢ – لأن من الجائز أن يكون ببعض أطراف العالم مخالف لأقوالهم لم يبلغه أقاويلهم ، ولم يصل إليه [هم] خلافه ، ومع تجويز هذا ، لا ينعقد الإجماع .

والجواب :

أما الأول – فقد ذكرنا أن السكوت فى هذه الحالة دليل الرضا والموافقة ، وإن كان فى نفسه محتملاً ، وهو كامتناع الكفار وسكوتهم عن معارضة القرآن

---

(١) فى الأصل : « حق » .

والمعجزات ، فإنه دليل على وجود العجز لتحقق الداعى عليه ، لولا العجز - فكذا هذا .

وأما الثانى – قلنا : اعتبار هذا يسد باب معرفة الإجماع ، بالقول أيضاً ، لأن ما ذكرتم من الوهم قائم فى كل صورة ، على أن المعتبر فى ذلك
٢/١٧٥ ما توقف[1] عليه ، ولنا سبيل إلى العلم به / [إذ] اتباع سبيل المؤمنين يقتضى أن يكون لنا طريق العلم – وقد مرَّ هذا فى الأبواب المتقدمة .

(١) كذا فى الأصل : « ما توقف » .

٤

بـاب

فى : تقليـد الصحابـى



١٤٣ – اعلم أن الصحابى إذا قال قولاً ، وانتشر ، ولم يظهر له مخالف ، كان إجماعاً – على ما مرَّ .

ولو عُرف له مخالف ، لا يكون حجة ، إذ لو كان أحدهما حجة ، لكان الآخر حجة ، لكونه قول الصحابى ، فيؤدى إلى التناقض .

فأما إذا قال قولاً ، ولم ينتشر ، ولم يُعرف له مخالف :

– فإن لم يكن من أهل العلم والاجتهاد ، لا يكون قوله حجة .

– وإن كان من أهل العلم والاجتهاد :

* فإن كان فى حكم لا يُدرك بالقياس :

فهو حجة ، لأنه لا يظن به القول جزافاً ، ولا مجال للقياس فيه ، فتعين السماع من النبى عليه السلام ، فيحمل عليه ، وعلى هذا التقدير يجب الأخذ به .

فإن قيل : هذا[١] باطل ، بقول من بعدهم من المجتهدين : فإنه[٢] لا يظن به أنه قال ذلك جزافاً ، ولا سبيل إلى القياس ، فتعين سماع حديث فيه . وعلى هذا التقدير يجب الأخذ به[٣] – قلنا : علم السماع من النبى عليه السلام منقطع فى حق غير الصحابى ، فلا يمكن الحمل على السماع من النبى عليه السلام ، ولا كذلك الصحابى ، لأنه أمكن حمله على السماع من النبى عليه السلام بغير واسطة . وهذا لأن المسموع من النبى عليه السلام بغير واسطة ليس فيه من الاحتمال ما فى المنقول بواسطة ، لأن احتمال الكذب والغلط فى الواسطة قائم .

فإن قيل : هذا الاحتمال قائم فى حق الصحابى ، لأنه يحتمل أنه سمع من صحابى آخر ، لا من الرسول عليه السلام – قلنا : هذا خلاف الظاهر ، لأنه متى أمكنه الرجوع إلى النبى عليه السلام من غير واسطة ، والحكم بما لا يهتدى إليه الرأى ،

---

(١) أى القول بأن قول الصحابى هنا حجة .

(٢) أى بالتابعى .

(٣) أى بقول التابعى . راجع : أصول السرخسى ، ٢ : ١١١ . والبخارى ، ٣ : ٢١٩ .

فالظاهر هو الرجوع إليه . وفى الجملة : الاحتمال هنا أقل من الاحتمال فى حق غير الصحابى ، فالمنع من لزوم تقليد غير الصحابى لا يوجب المنع من لزوم تقليد الصحابى .

* وأما إذا كان فى حكم يدرك بالقياس – فقد اختلفوا فيه :

– ذهب أبو الحسين[1] وجماعة من أصحاب الشافعى : [أنه] لا يلزمه[2]
١/١٧٦ تقليده . وهو مذهب / الشافعى رحمه الله .

وقال بعض أصحابنا : يلزمه[3] تقليده . وإليه ذهب الكرخى . والجصاص قال : كثيراً ما رأيت أبا يوسف رحمه الله فى أثناء مسائله يقول : القياس هكذا ، إلا أنى تركت القياس للأثر من الصحابى . وعن محمد رحمه الله : أن شراء ما باع ، بأقل مما باع ، قبل نقد الثمن ، لا يجوز ، واحتج بحديث عائشة رضى الله عنها ، والقياس يجوزه[4] . وقال : إن الحامل تطلق ثلاثاً للسنة ، قياساً .

---

(١) لعلها كذلك أو « أبو الحسن » إذ الياء غير منقوطة .

(٢ – ٣) المقصود بمن لا يلزمه تقليده أو يلزمه ، التابعى المجتهد ومن بعده من المجتهدين (السمرقندى ، الميزان ، ص ٤٨٠ . والبخارى ، كشف الأسرار ، ٣ : ٢١٧) .

(٤) قال فى كشف الأسرار ، ٣ : ٢١٨ – ٢١٩ :

« وأفسدوا (أى الحنفية) شراء ما باع بأقل مما باع ، يعنى قبل أخذ الثمن ، مع أن القياس يقتضى جوازه ، كما قال الشافعى ، لأن الملك فى المبيع قد تم بالقبض للمشترى ، فيجوز بيعه من البائع ، بما شاء ، كالبيع من غيره . وكالبيع بمثل الثمن منه ، عملاً بقول عائشة رضى الله عنها ، وهو ما روت أم يونس أن امرأة جاءت إلى عائشة رضى الله عنها ، وقالت : إنى بعتُ من زيد بن أرقم خادماً بثمانمائة درهم إلى العطاء ، فاحتاج إلى ثمنه ، فاشتريته منه قبل محل الأجل ، بستمائة ، فقالت عائشة رضى الله عنها : بئسما شريت واشتريت ، أبلغى زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب . فأتاها زيد بن أرقم معتذراً ، فتلت قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ (سورة البقرة : ٢٧٥) ، فتركنا القياس به ، لأن القياس لما كان مخالفاً =

ولكنى تركت القياس لأثر ابن مسعود[1] . [و] فى هذا إشارة إلى أنهما كانا يريان تقليد الصحابى .

أما من منع منه – فقد احتج بأن قال :

إن الصحابى غير معصوم عن الخطأ ، وكان احتمال الخطأ فى اجتهاده قائماً ، واحتمال أنه قال ذلك باجتهاده ثابت ، فلا يلزم تقليده . ولأن الله تعالى متى نصب الأمارات على الأحكام ، فقد كلف المجتهد بالاستدلال بها ، ولا يختص ذلك ببعض المجتهدين دون البعض ، فيجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ، وذلك يمنع من تقليد غيره . بخلاف العامى ، لأنه مكلف بالرجوع إلى قول المفتى – دل عليه أن أحداً من الصحابة لم يدع الناس إلى قوله ، ولم يحذر أحداً على ترك مخالفته ، بل جوزوا مخالفة قولهم ، نحو ما روى عن زيد رضى الله عنه أنه قضى بقضية وقال : « ليس رأيى حقاً على المسلمين » وأمثال ذلك ، ولو كان قولهم حجة على غيرهم ، لفعلوا ذلك .

= لقولها ، تعين جهة السماع فيه . والدليل عليه أنها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد ، بطلان الحج والجهاد ، وأجزئة الجرائم لا تعرف (إلا – وهو خطأ) بالرأى ، فعلم أن ذلك كالمسموع من رسول الله ﷺ ، واعتذار زيد إليها دليل على ذلك أيضاً ، فإن بعضهم كان يخالف بعضاً فى المجتهدات وما كان يعتذر إلى صاحبه » .

(١) قال فى كشف الأسرار ، ٣ : ٢١٨ :

« وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فى الحامل إنها تطلق ثلاثاً للسنة ، قياساً على الآيسة والصغيرة ، لأن الحيض فى حقها غير مرجو إلى زمان وضع الحمل ، كما هو غير مرجو فى حق الصغيرة إلى زمان البلوغ ، فيجوز أن يقام الشهر فى حقها مقام الطهر أو الطهر والحيض فى كونه زمان تجدد آخر عنه ، بخلاف ممتدة الطهر لأن الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة ، فلا يجوز إقامة الشهر فى حقها مقام تجدد آخر عنه ، فعملا بالقياس . وقال محمد رحمه الله : لا تُطلَّق للسُّنة إلا واحدة ، بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم » . (انظر : السرخسى الأصول ، ٢ : ١٠٥ وما بعدها . والسمرقندى ، الميزان ، ص ٤٨٠ وما بعدها) .

وأما من قال بلزوم تقليد الصحابى - فقد احتج بأشياء :

١ - منها - الأحاديث الواردة فيهم ، وهى قوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وقوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ، وقوله : « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » ، وقوله : « الحق من بعدى مع عمر » ، وقوله : « اللهم أدر الحق مع علىٍّ حيثما أداره » .

٢ - ومنها - أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض ، عن[1] سماعه ، من غير أن يسأله عن دليله ، نحو ما روى عن عمر رضى الله عنه : أنه رجع إلى قول علىّ ومعاذ رضى الله عنهما ، ولم ينكر عليه أحد .

٢/١٧٦ ٣ - ومنها - أن قول الصحابى لا يكون جزافاً ، ما لم يكن لحديث / سمعه من النبى عليه السلام ، أو[2] قال باجتهاده : فإن كان الأول فهو حجة . وإن كان الثانى فاجتهاده وقياسه أقوى من اجتهاد غيره وقياسه ، فالأخذ به أوْلى .

الجواب :

[الأول] - أما الأحاديث - فالمراد من الحديث الأول : ليس كل الصحابة ، فإن فيهم من لا يجوز تقليده ، وهم الأعراب العوام . وإنما المراد : الاجتهاد والرأى ، معناه : اعملوا بالرأى والاجتهاد ، بعد الكتاب والسنة ، كما عملت الصحابة ، اقتداء بهم ، واطلبوا الصواب بالرأى من أقوالهم دون التقليد ، ألا ترى أنه شبههم بالنجوم ، وإنما يهتدى بالنجوم بعد الاستدلال ، فكذا هذا .

---

(١) كذا فى الأصل : « عن » - انظر فى معانى « عن » : الرمانى ، معانى الحروف ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلبى ص ٩٤ - ٩٥ . ويقال : « حدثت عن أبيك » وقد تأتى بمعنى الباء نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾ (سورة المؤمنون : ٢) أى بالهوى .

(٢) الهمزة غير واضحة .

على أنا نقول : هذا الحديث والثانى والثالث خطابُ مواجهة لمن كان فى ذلك العصر ممن ليس فى الصحابة : أن تقلد الصحابى وتتبعه . ومن لم يكن صحابياً [و] لم يكن من أهل الاجتهاد ، فجاز له أن يقلد الصحابى ، ولا كلام فيه .

ثم نقول : ليس فى هذه الأحاديث بيان وجوه الاقتداء ، فيحتمل أن الاقتداء بهم فى روايتهم ، لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : إنه اقتدى به .

وأما قوله عليه السلام : « الحق بعدى مع عمر » ودعاؤه لعلىٍّ رضى الله عنهما ، فليس فيه ما يدل على لزوم تقليد ما ، لمجتهد آخر ، فإن قولهما واجتهادهما قد يكون حقاً ، واجتهاد غيرهما قد يكون حقاً . على أن هذه أخبار آحاد ، لا يجوز إثبات أصل من الأصول بها .

وأما الثانى – قلنا : الصحابة كان يرجع بعضهم إلى قول بعض ، بعد ظهور الحق فى قوله ، باجتهاد من رجع ، لا تقليداً . ورجوع عمر إلى قول علىٍّ ومعاذ رضى الله عنهم كان بعد التنبه على وجه قولهما ، والصحابة لم ينكروا عليه ، مع أنه لم يبين ذلك الوجه لحسن ظنهم به .

وأما الثالث – فهو بناء على أن اجتهاد غير الصحابى دون اجتهاد الصحابى ، وهذا مما لا سبيل إليه ، لاختلاف الحوادث وأحوال المجتهدين فيه . والله أعلم(١) .

• • •

تمت أبواب الإجماع وبالله تعالى التوفيق

---

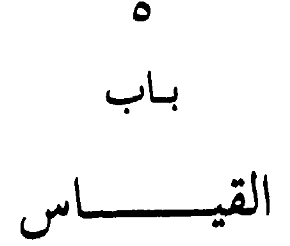
(١) راجع :

– السرخسى ، الأصول ، ٢ : ١٠٥ وما بعدها .

– البزدوى والبخارى عليه ، ٣ : ٢١٧ وما بعدها .

– السمرقندى ، ميزان الأصول (المختصر) ، تحقيقنا ونشرنا ، ص ٤٨٠ وما بعدها .





٥
باب
القيـــــاس



١٤٤ – [تعريفات] :

يحتاج إلى :

– بيان معنى الاسم لغة .

– وإلى بيان حده شرعاً .

ليتضح الكلام / فيه ، نفياً وإثباتاً . ١/١٧٧

فنقول :

– أما معنى الاسم لغة – فتقدير الشيء بغيره موازنة واعتباراً . من قولهم : « قس النعل بالنعل » أي احذه[1] وقدّره به .

– وأما حده شرعاً – فقد اختلف الناس فيه :

* قال بعضهم – القياس استخراج الحق . وهذا غير صحيح . لأنه يلزم منه ، أن يكون الاستدلال بالنصوص والظواهر ، قياساً . وبهذا يبطل قول من يقول بأنه : استدلال على الحكم .

* والصحيح في حد القياس – أنه تحصيل مثل حكم الأصل ، في الفرع ، لمشاركة بينهما في العلة ، رأياً واجتهاداً .

وإنما قلنا : « رأياً واجتهاداً » لأن المجتهد إذا ظن بين الشيئين مشاركة ، وأثبت حكم أحدهما في الآخر ، ولم يكن بينهما مشاركة ، كان ذلك قياساً . وإنما حددنا القياس بهذا ، لأن المعقول من القياس قياس الشيء على غيره ،

---

(١) حذا النعل بالنعل أي قدّر كل واحدة منهما على صاحبتها ، وحذاه قعد بحِذائه ، وبابهما عدا . والحذاء النعل ، وحاذاه أي صار بحذائه ، واحتذى مثاله اقتدى به (مختار الصحاح) .

فإن من قال : « قست هذا الشيء » ، يقال : « على ماذا قستَه ؟ » ومن أثبت حكم الشيء فى غيره ، من غير مشاركة بينهما فى العلة ، لا يكون قائساً[١] ، بل مبتدئاً فى إثبات الحكم . فإذن لا بد فى القياس من : أصل ، وفرع ، وعلة يشتركان فيها ، ومن حكمٍ يثبت بهذه المشاركة — فنبيِّن :

معنى كل واحد من هذه الألفاظ .

ثم نبين جواز ورود التعبد به فى الشرع .

وما يتصل بذلك من الأبواب ، على الترتيب إن شاء الله تعالى .

أما الأصل :

فهو ما يتفرع عليه غيره ، كما ذكرنا فى صدر الكتاب[٢] .

وتكلم العلماء فى : أصل القياس :

قال بعضهم : هو الدليل الدالّ على الحكم ، فى الموضع المقيس عليه ، كحديث الربا فى البُرّ .

وقال بعضهم : هو الشيء الذى يثبت حكم القياس فيه بالنص والإجماع . وهو كالبرِّ فى حكم الربا .

وقال بعضهم : هو الحكم الثابت فى موضع النص ، كحرمة الربا فى البر .

وكل ذلك صحيح : جاز أن يراد بذكر أصل القياس .

أما الحديث الدالُّ على قبح بيع الربا فى البُرّ — فلأن قبح بيع الأرز متفرع عليه .

---

(١) فى المعجم الوسيط : قاس الشيء بغيره وعلى غيره وإليه قَيْساً وقياساً قدره على مثاله ، فهو قائس . وفى الأصل : « قايسا » . وفى المعتمد ٢ : ٧٠١ : « القائس » .

(٢) راجع فيما تقدم ص ٨ .

وكذلك وصف البُرّ بأنه « أصل » – لأن حكم الأرز متفرع على حكم البر / على معنى أنا إذا نظرنا فيه وظننا ، أمكننا إثبات الحكم فى الأرز ، ثم البُر ٢/١٧٧
« أصل » لحكمه ، لأن الشيء أصل لوصفه .

وكذلك وصفنا الحكم بأنه « أصل » ، لأن حكم الأرز متفرع على حكم البُرّ .

وكل واحد من هذه الأقاويل صحيح ، وإن كان الأَوْلى أن يكون « الأصل » هو « الحكم » .

وأما الفرع :

قال بعضهم : هو الشيء الذى طلب حكمه بالتعليل . وهو نحو الأُرز فى الربا .

وقيل : هو الشيء الذى يتعدى حكم غيره إليه .

وقيل : هو الشيء الذى يتأخر العلم بحكمه ، عن العلم بحكم غيره .

والأَوْلى – أن يكون « الحكم » هو : الفرع ، لأن نفس الأرز لا يتفرع على غيره ، وإنما يتفرع حكمه .

وأما العلة :

ففى اللغة – ما أثّر فى أمر من الأمور ، نفياً كان أو إثباتاً ، كقولهم : مجيء زيد علة لخروج عمرو ، أو فى أن لا يخرج عمرو . ولهذا يسمون المرض علة ، لأنه يؤثر فى فقد قدرة التصرفات .

وفى عرف الفقهاء : ما أثرت حكماً شرعياً . وإنما يعرف ذلك إما بالتنصيص عليه ، كالطوف[1] فى الهرة[2] ، أو بالمناسبة والملاءمة ، بأن يكون بحال لو عرض

---

(١) طاف حوله وبه وعليه وفيه طَوْفاً وطوافاً دار وحام – المعجم الوسيط .

(٢) فى بلوغ المرام ، رقم ٩ ص ٣ : « وعن أبى قتادة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال فى الهرة : « إنها ليست بنَجَس ، إنما هى من الطوافين عليكم » أخرجه الأربعة ، وصححه الترمذى وابن خزيمة .

على العقل ، يغلب على الظن ثبوت الحكم بوجوده ، فى الجملة .

وأما الحكم :

فالمراد به الأحوال الثابتة لأفعال المكلفين ، ككون[١] الفعل حلالاً وحراماً ، وكون البيع جائزاً وفاسداً ، ونحو ذلك .

١٤٥ - باب : جواز ورود التعبد بالقياس ، عقلاً وشرعاً[٢] .

- منع بعضهم جواز ورود التعبد بالقياس . واختلفوا فيما بينهم :

* فمنهم - من منع منه عقلاً .

* ومنهم - من جوَّزه عقلاً ، ومنع منه شرعاً .

- وعامة أهل الأصول - جوزوا التعبد به عقلاً ، وشرعاً .

والدلالة على ذلك - أن القياس إذا تمَّ أوجب غلبة الظن . أما مشاركة الفرع الأصل فى علة الحكم ، وكوننا ظانين مشاركة الفرع الأصل ، حالة من حالاتنا ، فلا يمتنع ورود التعبد به ، إذ لا يمتنع أن يتعلق مصلحتنا بذلك ، لما عرف أن
١/١٧٨ المصالح تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، كما / فى السفر والإقامة ، وغير ذلك . وإذا جاز تعلق المصلحة به ، جاز ورود الشرع بالتعبد به .

الدليل على جواز ورود التعبد بالظن عقلاً وشرعاً ، وورود التعبد به عقلاً وشرعاً :

- أما عقلاً - فلأن العقل يوجب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه لفرط ميله ، وإن جاز أن تكون السلامة فى القعود والهلاك فى النهوض .

(١) فى الأصل كذا : « لكون » .

(٢) راجع فى هذا الباب : المعتمد ، ٢ : ٧٠٥ وما بعدها .

وكذلك العقل : يمنع من الخروج إلى السفر عند ظن الخُسْران وغلبة اللصوص ، وإن جاز خلافه .

– وأما شرعاً – فلأن الشرع ورد بالعمل بالشهادات عند ظننا صدق الشاهد ، وبالأيمان . وكذلك شرعاً : ورد بالعمل بالظن فى تقدير النفقات وقيم المتلفات وأروش الجنايات والتحرى فى أمر القبلة ، وإن جاز خلاف ما ظنناه فى هذه المواضع .

وأما المخالف – فقد احتج فى المسألة بأشياء :

١ – منها – أنه لو جاز التعبد بالقياس فى الفروع الشرعية ، لجاز فى أصولها ، لأن الكل بنى على المصالح ، وهذا محال .

٢ – ومنها – أنه لو جاز إثبات الشرعيات ، التى هى المصالح ، بالظن الذى يجوز فيه الخطأ ، لجاز الإخبار عن كون زيد فى الدار بالأمارات التى [قد][1] تخطىء – وذلك غير جائز .

٣ – ومنها – أن الأمارة والظن قد يخطئان ، ولا يجوز من الحكيم[2] أن يتعبدنا فى المصالح بما [قد][3] يخطىء المصالح .

٤ – ومنها – أن القياس فعلنا ، ولا يجوز أن يتوصل إلى المصلحة ، بفعلنا .

٥ – ومنها – أنه لو كانت للشرعيات علل[4] ، لكانت كالعلل العقلية ، فى استحالة انفكاكها عن الأحكام . وفى ذلك إثبات الشرع قبل الشرع .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٧٠٩ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧١٢ . وفى الأصل كذا : « الحكم » .

(٣) راجع المعتمد ، ٢ : ٧١٢ – ففيه : « بما يجوز أن يخطىء المصالح » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧١٤ . وفى الأصل : « أنه لو كانت الشرعيات عللاً » .

٦ – ومنها – أنه لو جاز أن يتعبدنا الشرع بتحريم [شئ لـ][1] ظننا شَبهة بأصل محرم عن أمارة ، لجاز أن يتعبدنا بتحريم شئ [إذا][2] ظننا شَبهه بأصل محرم من غير أمارة ، أو اشتهينا تحريمه ، أو اخترنا تحريمه[3] ، أو شككنا فى تحريمه ، لأنه كما جاز أن يكون العمل على حسب الظن مصلحة ، جاز أن يكون
٢/١٧٨ العمل بما اشتهيناه أو اخترناه[4] / ، أو شككنا [أن] فيه مصلحة ، وذلك باطل .

٧ – ومنها – أن القياس لو كان حجة فى نفسه ، لكان حجة مع النص ، وليس كذلك ، بالإجماع .

والجواب :

أما الأول – قلنا : هذا الكلام يحتمل وجوهاً :

– جاز أن يراد به إلزام جواز قياس بيع البُرّ بالبُر متفاضلاً ، الذى هو أصل[5] ، على أصل آخر عرف حكم الربا فيه بالنص .

– وجاز أن يراد به إلزام قياس بيع البُرّ لا على أصل .

– وجاز إلزام استعمال القياس فى أصول الدين كالتوحيد والنبوات .

فإن أراد به الأول – فنحن نلزمه ونجوزه . غير أن قبح بيع البُر متفاضلاً والحالة هذه ، فرعٌ لغيره ، لأنه عُرف بالرد على غيره .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٧١٧ .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٧١٧ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ . وفى الأصل : « وأخبرنا بتحريمه » .

(٤) نحو ما فى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ . وفى الأصل كذا : « أو أخبرناه » .

(٥) فى الأصل كذا : « الذى هو أصل حكم آخر » والظاهر أن عبارة « حكم آخر » هنا سهو من الناسخ ، كما يتبين من سياق العبارة . ومن المعتمد ، ٢ : ٧٠٨ .

وإن أراد به الثانى – فقد ألزم[١] ما لا يعقل ، لأنه قياس شيء لا على شيء معقول .

وإن أراد به الثالث – قلنا : الفرق أن فائدة القياس فى الفروع العمل . ويجوز أن يكون العمل عند الظن مصلحة ، إذ المصالح تختلف بأحوال الأفعال ، على خلاف ما هو به[٢] . فأما فائدته فى الأصول – [فـ] الإقرار والاعتقاد . وذا لا يحسُن إلا على حسب العلم . وهذا لأن الإقرار والاعتقاد قبحه (؟) ، لكون المقر به والمعتقد على خلاف ما هو به[٣] . ولا يقع الأمن عن ذلك إلا بالعلم واليقين . فأما قبح الفعل وحُسْنه لجهات تختلف ، فجاز أن يثبت حُسْنه عند الظن .

وأما الثانى – قلنا : بعض أهل الأصول سوّوا بينهما ، فقالوا : كما جاز أن يتعبدنا الله بإثبات الحكم فى الفرع عند ظننا شبه[٤] الفرع بالأصل ، جاز أن يتعبدنا بالإخبار عن كون زيد فى الدار إذا ظننا كونه فيها . ثم الفرق ما ذكرنا : أن حسن الخبر لكونه متناولاً للمخبر به على ما هو به ، وذا لا يختلف بالظن ، وحُسْن الفعل قد يحصل عند الظن .

وأما الثالث – قلنا : لا نقول إن المصلحة ما ظنناه ، فلزمنا ذلك ، بل[٥] نقول : المصلحة هو العمل على ظننا ، وهو ثابت ، بدلالة التعبد بالقياس .

فإن قيل : الإلزام قائم ، لأن كون العمل ، على ما ظنناه مصلحة ، مبنى على الظن ، والظن قد يخطىء ، والمصلحة / أيضاً جاز الخطأ فيها – قلنا : التعبد على ١/١٧٩

(١) فى الأصل كذا : « ازام » .

(٢ – ٣) كذا فى الأصل : « على خلاف ما هو به » . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٧٠٨ وما بعدها .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٠٩ . وفى الأصل : « شبهة » .

(٥) فى الأصل كذا : « بان » .

العمل بالظن مبنى على نفس الظن ، لا على ما ظنناه . ولا تردد فى الظن ، سواء كان المظنون على ما ظنناه أو لم يكن .

وأما الرابع – قلنا : فعلنا فى القياس النظر فى الدلالة والأمارة ، ولايمتنع أن يتوصل بذلك إلى المصلحة ، كالنظر فى النصوص والدلائل العقلية . على أن من أفعال العباد ما نثبته بالمصلحة ، كالنكاح والعتق والبيع ونحوها .

وأما الخامس – قلنا : هذا جمع بين العلل العقلية والشرعية ، من غير جامع .

ثم نقول : العلة العقلية موجبة للحكم بذاتها ، فلا يجوز أن يقف إيجابه على شرط . وأما العلل الشرعية [فـ] مصالح تتعلق بالأفعال أو الأمارة على المصلحة ، وذلك يقف على تعريف الشرع .

وأما السادس – قلنا : كما تقرر فى العقول حسن التصرف فى منافع الدنيا ومضارها إذا ظنناه بأمارة صحيحة ، تقرر فيها قبح ذلك بناء على مجرد الشهوة ، وهو الاختيار والظن ، لا عن أمارة ، وعند الشك فى وجه القبح والحسن . ووجه ذلك أن الظن ، عن أمارة مبنية على المصلحة على بعض الوجوه ، ولا كذلك هذه الأشياء والظن لا عن أمارة[1] .

وأما السابع – إن عنى به أنه يجب أن يكون حجة مع النص بخلافه[2] فى الفرع ،

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ – ٧١٨ : « ... العمل بالقياس مبنى على ما تقرر فى العقل من حسن التصرف فى الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر ، إذا كان الظن صادراً عن أمارة – كما تقرر حُسن ذلك فى العقل ، فقد تقرر فيه قبح تحمُّل المشاق لأجل الشهوات والهوى والاختيار ولأجل ظن لا أمارة له . وتقرر فى العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك فى مضرته لا يَحسُن إلا بعد البحث . ومتى أقدم الإنسان من غير بحث ذمَّه العقلاء . وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمارة صحيحة . وأما إذا شك فى حصول وجه القبح فى الشيء ، كشكه فى كون الخبر كذباً ، فإنه يقبح منه . فقد عمِل فى هذا الموضع على الشك ... » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ : « على خلاف حكمه فى الفرع » .

فالكلام[١] فيه فى الخبر الواحد إذا ورد على خلاف قياس الأصول . وإن عنى به أنه ، مع النص على مثل حكمه فى الفرع : فإن كان ذلك النص[٢] خبر الواحد ، فهو حجة معه مطلقاً . وإن كان الكتاب أو الخبر المتواتر فهو حجة على معنى أنه لولا النص لا يمكننا إثبات الحكم به .

١٤٦ – باب فى : أنه هل يجوز أن يجب العمل بالقياس فى جميع الشرعيات أم لا ؟ :

لا خلاف فى أنه يجوز أن يجب العمل بالنص فى جميع الشرعيات . بأن ينص الله تعالى على صفات المسائل فى الجملة ، فندخل[٣] تفاصيلها فيها . نحو أن ينص على حكم الربا فى كل موزون . ويجوز أن تكون مصلحتنا فى ذلك .

فأما العمل بالقياس / فى جميع الشرعيات ، فيمتنع[٤]. لأنه : إما أن يقاس ٢/١٧٩
بعضها على بعض ، أو يقاس على غيرها : لا وجه إلى الأول ، بأن يقاس شىء على شىء ، ويقاس ذلك على فرعه ، لأنه فيه تبيين الشىء بنفسه ، وهو محال[٥] . ولا وجه للثانى ، لأن غير الشرعيات ، العقليات ، ونحن لا نجد ، فى العقليات ، أصلاً ، كوجوب الصلاة وأعداد الركعات وشروطها وأوقاتها ، فتعذر القياس فيها .

---

(١) فى الأصل : « والكلام » . وفى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ : « فقد بينا القول فى ذلك فى الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧١٧ : « وإن أرادوا النص على مثل حكمه فى الفرع ، فإنا نجوز ذلك . لأنه إن كان النص خبر واحد ، ... الخ » .

(٣) فى الأصل : « فندخل » . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٢٣ : « ... لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على صفات المسائل فى الجملة فيدخل تفصيلها فيها ... » .

(٤) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل إذ على أولها حبر . ولكن المعنى يوافقها – انظر : المعتمد ، ٢ : ٧٢٣ .

(٥) عبارة المعتمد ، ٢ : ٧٢٣ – ٧٢٤ : « ... وإما أن يقاس بعضها على بعض : بأن يقاس الفرع على الأصل ، ويقاس الأصل على فرعه ، وفى ذلك تبين الشىء بنفسه » .

١٤٧ – باب فى : أنا متعبدون بالقياس الشرعى :

– ذهب الأكثرون إلى إثبات التعبد بالقياس :

– [و] منهم من منع من التعبد . واختلف هؤلاء :

* فمنهم من قال : إن السمع والعقل لا يدلان عليه .

* ومنهم من قال : إن السمع يدل عليه دون العقل .

[دلالة العقل] :

والدلالة على [أن] العقل يقتضى التعبد بالقياس . أنا إذا ظننا ، بأمارة شرعية ، علة حكم الأصل ، ثم علمنا[1] ، بالعقل أو الحس ، ثبوتها فى شىء آخر ، فالعقل يوجب قياس ذلك الفرع ، على ذلك الأصل ، بتلك العلة . أما جواز قيام أمارة شرعية على حكم الأصل ، [فـ] هو أنا إذا علمنا أن تحريم شرب الخمر يثبت ، عند شدتها ، وينتفى عند عدم شدتها ، كان ذلك أمارة تقتضى الظن بكون الشدة علة تحريمها ، والشدة معلوم ثبوتها فى النبيذ . وإنما قلنا : إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر عند ذلك ، لأن العقل يقتضى تحريم ما ظننا فيه أنه أمارة المضرة ، وأمارة التحريم أمارة المضرة . ألا ترى أن العقل يقتضى تحريم الجلوس عند حائط مائل ، لوجود أمارة المضرة ، وهو فَرْط[2] الميل .

فإن قيل : العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ ، فلا يجوز الانصراف عنه لأجل الأمارة .

---

(١) فى الأصل كذا : « عملنا » – انظر العبارة فيما يلى .

(٢) أفرط فى الأمر جاوز فيه الحد . والاسم منه الفَرْط بالتسكين – يقال . إياك والفَرْط فى الأمر . والفَرَط بفتحتين الذى يتقدم الواردة فيهيىء لهم الدلاء والحياض ويستقى لهم . وهو فَعَل بمعنى فاعل ، مثل تَبَع بمعنى تابع . وفى الحديث : « أنا فَرَطكم على الحوض » . وأمر فُرُطٌ بضمتين أى مجاوز فيه الحد – مختار الصحاح .

قيل له : العقل لو انفرد يقتضى إباحة الجلوس تحت الحائط ، فيجب أن لا ينتقل إلى التحريم بالأمارة ، ومع ذلك انتقلنا .

فإن قيل : العقل لا يقتضى إباحة الجلوس تحت الحائط مطلقاً ، بل مشروطاً بشرط أن لا يحصل فيه أمارة المضرة ، فإذا حصلت المضرة لا يقتضى ذلك / — قلنا : كذلك نقول فى النبيذ : إن العقل يقتضى إباحة شربه ، بشرط أن لا يحصل ١/١٨٠
فيه أمارة المضرة ، فإذا حصلت ، لا يقتضى ذلك .

وأما الأدلة السمعية :

(أ) — فمنها — إجماع الصحابة . فإنها قالت بالاجتهاد فى مسائل اختلفت فيها ، ولم يوجد من بعضهم نكير . وما قالت الصحابة من غير نكير ، كان حقاً . فمن ذلك :

١ — قول الزوج لامرأته « أنت على حرام » : قال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما : هذا يمين . وقال زيد[1] بن ثابت رضى الله عنه : هو طلاق ثلاث . وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة . وقال ابن عباس : هو ظهار . وقال غيرهم : إنه إيلاء — هذا اختلاف مشهور . وإنما قالوا فيها ، قياساً ، لأنه لا يخلو : إما إن قالوا فيها عن طريق أو لا عن طريق : لا وجه إلى الثانى ، لأن ذلك اتفاق منهم على الخطأ ، لأنه من أعظم الخطأ أن يقال فى دين الله من غير طريق ، فتعين الأول . والطريق إما : النص الجلى أو الاستدلال بالنص أو القياس — لا وجه إلى الأول والثانى ، لأنه لو كان كذلك لاحتج البعض به ، وأظهره ، ليقيم عذر نفسه وليرد غيره عن الخطأ — هذا هو العادة فيمن قال قولاً خالفه فى ذلك من يريد مباحثته بطلب[2] الحق فيه . ولأنهم كانوا يكرهون مخالفة النصوص ومخالفة الاستدلال بها ، ويعظمون موقعها ، وذلك يدعوهم إلى الإظهار والاحتجاج .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٧٢٦ : « وقال على وزيد عليهما السلام » .

(٢) غير منقوطة الأول فتقرأ بالباء أو بالياء : « بطلب » أو « يطلب » . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٢٦ : « وطُلب الحق منه » .

ولو احتجوا وأظهروه لما انكتم ولنُقل أيضاً ، لشدة الحاجة إلى النقل ، لما يتعلق به من الحكم الشرعى . ولا يلزم على هذا ما أجمعوا عليه ، فإنهم لا يجمعون إلا عن طريق . ثم لم ينقل إلينا ذلك ، لأن إجماعهم أغناهم عن نقل ما أجمعوا على الحكم لأجله ، لأن الإجماع حجة ، ولو تعلق لاشتهر ولما خفى على الفقهاء ، مع شدة اهتمامهم فى طلبه . وحيث لم يشتهر ، دلَّ أنهم قالوه عن اجتهاد .

فإن قيل : لو حكموا فيه بالاجتهاد والقياس ، لصرحوا بعلة القياس . كما يجب عليهم أن ينقلوا النص إذا حكموا فيها بالنص – قلنا : إن ذلك واجب فى النص
٢/١٨٠ من جهة الدين والعادة ، لأن مخالفة النص حرام . فأما القياس فالتنبيه / عليه يكفى ، لأن مخالفته ليس بحرام على غيره . وكذلك الفقهاء : اقتصروا فى جواب المسائل على ذكر مواضع القياس ، ولم يصرحوا بذكر العلة ، وقد وجد التنبيه من كل واحد منهم على العلة .

– أما من قال : « إنه طلاق ثلاث » فإنما قال ذلك ، لأن التحريم المطلق يقتضى غاية الحرمة ، ثم ألحقها بالثلاث[1] ، لأن كل واحد منهما يفيد غاية الحرمة .

– ومن قال : « إنه طلاق واحد » فلأن هذا يقتضى التحريم ، وهى نفس موصوفة بالحرمة ، بأقل الحرمة[2] ، ثم ألحقه بالطلاق الواحد ، لأنه يفيد أقل الحرمة .

– ومن قال بأنه « إيلاء » قال : لأنه يقتضى المنع من الوطء ، فكان إيلاءً .

– ومن قال بأنه « ظهار » قال : بأنه تحريم لا بالإيلاء ، ولا بالطلاق ، فكان ظهاراً .

وإنما قلنا : إنه ليس منهم نكير ، لأنه لو كان منهم نكير ، لظهر ولما انكتم .

وإنما قلنا : إن ما قالوه من غير نكير يكون حقًّا ، لأنه لو لم يكن حقًّا لكان باطلاً ، فيجب عليهم الإنكار . وحيث لم ينكروا ، فقد أجمعوا على ترك الواجب ،

(١) فى المعتمد، ٢ : ٧٢٧ : « قياساً على طلاق الثلاث » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧٢٧ : « اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم ، وقاسه على الطلقة الواحدة ... » .

وذلك اتفاق منهم على الخطأ ، والأمة لا يجوز أن تجتمع على الخطأ .

٢ – ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره – مسألة الجد :

قال ابن عباس : « أمّا يتقى الله زيد بن ثابت حيث يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً » .

ولم يذهب ابن عباس إلى تسمية الجد أباً حقيقة ، لأنه ، مع تقدمه فى اللغة ، لا يذهب عليه ذلك ، وإنما أراد به جعل أب الأب بمنزلة الأب ، كما جعل ابن الابن بمنزلة الابن . وهذا قياس منه واعتبار من حيث إن كل واحد منهما يدلى(١) إلى الميت بالولاد(٢) ، بواسطة ، وأن لا فرق فى الولادة من جهة العلو والسفل .

وعن علىٍّ وزيد بن ثابت رضى الله عنهما أنهما شبَّها الجد مع الأخ بغُصنى شجرة وبجَدْولَىْ نهر ، ليَعْرَفا(٣) قربهما من الميت ، فيشركاهـ [ـما](٤) فى الميراث .

فإن قيل : من أين صحَّ هذا التشبيه منهم ؟ قلنا : من نقل فتاويهم ، نقل معها(٥) ، هذا التشبيه . فلما صار أحدهما معلوماً ، صار الآخر معلوماً . ولأن المتقدمين من المخالفين بين متأول لهذا التشبيه وبين مخطىء لهما(٦) ، وليس فيهم / من يجحد [ها](٧) . وإنما تجاسر أهل زماننا على جحدها . ولو(٨) عرفوا أن الإقرار ١/١٨١

---

(١) فى الأصل قد تكون « تدلى » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧٢٩ : « من جهة الأولاد » .

(٣) كذا فى الأصل . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ : « ليعرّفا » .

(٤) فى الهامش « فيشركهما » . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ : « ثم شرّكا بينهما فى الميراث » .

(٥) فى الأصل : « مع » وليست فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ – ففيه : « نقل هذا التشبيه » .

(٦) فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ : « بين متأول لهذه التشبيهات وبين محطٍّ (وفى نسخة منه : « محق ») لها » .

(٧) من المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ .

(٨) « ولو » غير ظاهرة لأن الحبر طمسها . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ : « ولو علموا » .

بفتاويهم يضرهم ، لجحدوها[١] . ولأنهم لو لم يقرنوا ذلك بما ذكرنا من التشبيه ، لقالوا ذلك عن طريق آخر ، وذلك غير ثابت – على ما مرّ[٢] .

٣ – وعن عمر رضى الله عنه فى المسألة الحمارية : أن أعطى الميراث للإخوة لأم دون الإخوة لأب وأم ، حتى قالوا : « هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة » فرجع عمر رضى الله عنه وشركهم فى الميراث . وهذا قياس واعتبار ، فإنهم قالوا : إنما أعطيت الإخوة لأم لولادة الأم ، ونحن شاركناهم فى ولادة الأم وزدنا عليهم بولادة الأب . ولا يقال : إنما ورّث عمر رضى الله عنه الإخوة لأب وأم بدخولهم تحت قوله تعالى : ﴿ فَهُم شُرَكَاءُ فى الثُّلُثِ ﴾ لا لأجل الاعتبار ، لأن قوله تعالى : ﴿ فهُم شُركاءُ فى الثُّلُثِ ﴾ منصرف إلى الإخوة لأم بدليل قوله تعالى : ﴿ فَلِكُلِّ واحِدٍ منهما السُّدُسُ فإنْ كانُوا أكثرَ مِنْ ذلكَ فهُم شُركاءُ فى الثُّلُثِ ﴾[٣] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٠ . وفى الأصل كذا : « ولو عرفوا أن الإقدام بفتاويهم ، فغيرتهم يجحدوها » .

(٢) انظر بياناً أكثر فى المعتمد ، ٢ : ٧٢٩ – ٧٣١ .

(٣) هى مسألة امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأمها وإخوتها لأمها وأبيها ، فكان للزوج النصف وللأم السدس وما بقى وهو الثلث – جعله عمر رضى الله عنه للإخوة لأم وأسقط الإخوة لأم وأب . وفى مرة أخرى أشرك بين الإخوة لأم والإخوة لأم وأب فى الثلث . فقال له رجل : إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا . فقال عمر رضى الله عنه : تلك على ما قضينا يومئذ وهذه على ما قضينا . وإنما سميت « المشرَّكة » لأن بعض أهل العلم شرك فيها بين الإخوة لأب وأم والإخوة لأم فى فرض الإخوة لأم . وتُسمى أيضاً « الحمارية » لأنه يُروى أن عمر رضى الله عنه أسقط ولد الأبوين فقال بعضهم : يا أمير المؤمنين ، هب أن أبانا كان حماراً أليست أمنا واحدة ؟ فشرَّك بينهم . ويقال : إن بعض الصحابة قال ذلك فسميت « الحمارية » لذلك » – انظر : ابن قدامة ، المغنى ، ٧ : ٢١ وما بعدها .

والمرجع قوله تعالى فى سورة النساء : ١١ ، ١٢ : ﴿ ... فإنْ كانَ له إخوةٌ فَلِأُمِّه السُّدُسُ ... * ولكُم نِصْفُ ما تَرَكَ أزْواجُكم إنْ لم يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ... وإنْ كان رَجُلٌ =

(ب) – ومما يدل على ورود التعبد بالقياس ما ظهر من االصحابة رضى الله عنهم من الأقاويل ، من غير نكير :

– ما رُوى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال : « أقول فى الكلالة برأيى فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً فمنى ومن الشيطان » . وعن عمر رضى الله عنه أنه كتب إلى بعض عماله وقال : « هذا ما رأى عمر » . وعن علىٍّ رضى الله عنه أنه قال : « رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يُبَعْنَ ، ثم رأيتُ

= يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وله أَخٌ أو أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنهما السُّدُسُ فإنْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذلكَ فهُم شُرَكاءُ فى الثُّلُثِ مِنْ بعدِ وصِيَّةٍ ... ﴾ – قال ابن قدامة الحنبلى فى المغنى :

« واختلف أهل العلم فيها قديماً وحديثاً :

فذهب أحمد رضى الله عنه فيها إلى أن للزوج النصف وللأم السدس وللإخوة من الأم الثلث وسقط الإخوة من الأبوين لأنهم عصبة وقد تمَّ المال بالفروض . ويُروى هذا القول عن علىٍّ وابن مسعود وأُبىِّ بن كعب وابن عباس وأبى موسى رضى الله عنهم . وبه قال الشعبى والعنبرى وشريك وأبو حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم ويحيى بن آدم ونعيم بن حماد وأبو ثور وابن المنذر .

ورُوى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضى الله عنهم أنهم شركوا بين ولد الأبوين وولد الأم فى الثلث فقسموه بينهم بالسوية للذكر مثل حظ الأنثيين . وبه قال مالك والشافعى رضى الله عنهما ... » .

(انظر : ابن قدامة ، المغنى ، ٧ : ٢١ وما بعدها . وراجع عبد الرزاق بن همام الصنعانى (٢١١ هـ) ، المصنف ، من منشورات المجلس العلمى ، ١٠ : ٢٤٩ . وسعيد بن منصور (٢٢٧ هـ) ، كتاب السنن من سلسلة منشورات المجلس العلمى ، القسم الأول من المجلد الثالث ، باب المشَرَّكة ، ص ١٥ – ١٨ . وسنن الدارمى (٢٥٥ هـ) من سلسلة مطبوعات كتب السنة النبوية ، باب المشرَّكة ، جـ ٢ ، ص ٢٥١ وما بعدها) .

وفى الأصل كذا : « لكل واحد منهما السدس فإنه أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث » والصحيح كما تقدم : ﴿ فإنْ كانوا أكثرَ من ذلك فهم شُركاء فى الثُّلث ... ﴾ .

بعد ذلك [أن] يَبْغِنَ »[1] . وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال فى بَرْوعَ بنت واشق الأشجعية : « أقول برأيى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً فمن ابن أم عبد »[2] .

والرأى عبارة عن ظن أو اعتقاد ، يتوسل إليهما[3] ، باستنباط أو اعتبار بدلالة عقلية أو أمارة ظنية . فأما ما يتوسل إليه بالاستدلال بنص جلىٍّ أو خفى لا يُسمى رأياً - [فـ] لا يقال إن حرمة الميتة ثبتت برأى المسلمين . ولا يقال إن أبا حنيفة رحمه الله أثبت الربا فى الأشياء الستة برأيه ، ويقال أثبت الربا فى
٢/١٨١ الجص برأيه . / ولهذا مخالفونا يذمون الرأى وأهله ، وإنما يذمون القائسين من دون القائلين بالنقل . فثبت أن الرأى عبارة عن ظن أو اعتقاد يتوسل[4] إليه باستنباط أو اعتبار ، بدلالة عقلية أو أمارة ظنية ، وليس على الأحكام الشرعية دلالة قطعية ، فتعينت الأمارة الظنية .

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال فى الرسالة المشهورة إلى أبى موسى الأشعرى :

---

(١) انظر : السمرقندى ، ميزان الأصول ، ٥٠١ - ٥٠٢ . وفيما تقدم ص ٥٥٥ والهامش ٢ منها .

(٢) فى بلوغ المرام (رقم ٨٨١ ص ١٥٩) : « وعن علقمة عن ابن مسعود : أنه سُئل عن رجل تزوج امرأة ، ولم يفرض لها صداقاً ، ولم يدخل بها حتى مات ، فقال ابن مسعود : لها مثل صداق نسائها ، لا وَكْسَ ولا شَطَطَ ، وعليها العدة ، ولها الميراث . فقام مَعْقِل بن سِنان الأشْجَعِىُّ فقال : قضى رسول الله ﷺ فى بَرْوَعَ بنت واشق - امرأة منا - مثلما قضيتَ . ففرح بها ابن مسعود . رواه أحمد والأربعة ، وصححه الترمذى ، وحسنه جماعة » .

(انظر : سبل السلام ، ٣ : ١٠٤٤ - ١٠٤٦ . والسمرقندى ، الميزان ، ص ٥٠٢ - ٥٠٣ . وفيما تقدم الهامش ٢ ص ٤٢٠ وص ٣٨٥ .

(٣ - ٤) كذا فى الأصل : ولعلها « يتوصل » . وفى المعتمد ، ٢ : ٧٣٢ ، ٧٣٣ : « تُوصِّل إليهما » .

« [ثم] اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك »[١] وهذا صريح فى الأمر[٢] بالقياس .

فإن قيل : فقد رُوى عن الصحابة رضى الله عنهم ذم الرأى – فإنه رُوى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال : « أى سماء تُظلُّنى وأى أرض تُقلُّنى إذا قلتُ فى كتاب الله برأيى » . وعن عمر رضى الله عنه أنه قال : « أعْيَتْهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى » . وعن علىٍّ رضى الله عنه أنه قال : « لو كان الدين رأياً لكان المسح بباطن الخُفِّ أوْلى من المسح على ظاهره » . وعن ابن مسعود رضى الله عنه : « يذهب قُراؤكم وصلحاؤكم فيتخذ الناس رؤساء جهَّالاً فيقيسون الأمور برأيهم »[٣] – فوقع التعارض فى أقاويلهم فلا يصح الاحتجاج بها – قلنا :

لما كان الذين ذمُّوا الرأى هم الذين قالوا به ، يجب حمل ذمهم الرأى ، على رأى مع وجود النص أو مع تركهم طلب النص ، كما يجب ذلك إذا رُوى عن النبى عليه السلام ذم الرأى والقول به – كيف وإن قول كل واحد منهم يُنبه على ما ذكرنا . أما حديث أبى بكر رضى الله عنه : أراد به تفسير القرآن . ولعمرى ينبغى للإنسان أن يفسر القرآن بما تعارفه أهل اللغة ، وبما نُقل عن النبى عليه السلام . [وأما قول عمر إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأى ولم يطلب الأحاديث ولم يحفظ ما وجد منها][٤] . وأما حديث علىٍّ[٥] رضى الله عنه : [فقد] أراد

---

(١) راجع كتاب عمر فى القضاء إلى أبى موسى فى : الصنعانى (١١٨٢ هـ) ، سبل السلام ، ٤ : ١٤٦١ – ١٤٦٢ .

(٢) فى الأصل كذا : « فى الأمن » .

(٣) هكذا العبارة تقريباً فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٤ . والتمهيد ، ٣ : ٣٩٤ .

(٤) الظاهر أن هذه العبارة سقطت من الأصل . وقد أخذناها عن المعتمد ، ٢ : ٧٣٥ . وبمعناها فى التمهيد ، ٣ : ٣٩٥ .

(٥) هذا عن على كرَّم الله وجهه بعد إثبات العبارة السابقة عن عمر رضى الله عنه . وفى الأصل : « عمر » راجع الهامش السابق والعبارة السابقة والتالية .

به جميع الدين . وغرضه بذلك أن يبين أنه ليس كل ما جاءت به السنة مما يقتضيه الرأى وبيّن ذلك بالمسح على الخُفّ . وكذلك حديث ابن مسعود رضى الله عنه محمول على ما ذكرنا [فإنما ذم بذلك الرأى قبل طلب السنن والنظر فيها][1] .

١/١٨٢ (جـ) – ومما يدل على كون / القياس حجة : ما رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن : « بِمَ تقضى يا معاذ ؟ قال : بكتاب الله تعالى . قال : فإن لم تجد . قال : فبسنة رسوله . قال : فإن لم تجد . قال : أجتهد فيه رأيى . فقال عليه السلام : الحمد لله الذى وفّق رسول رسوله » : صوّبه النبى عليه السلام فى اجتهاده بعد الانتقال من الكتاب والسنة ، فعرفنا أنه لم يرد به الحكم بالكتاب والسنة ، وإنما أراد به الحكم بالاجتهاد .

وعنه عليه السلام أنه قال لمعاذ ولأبى موسى الأشعرى حين أنفذهما إلى اليمن : « بِمَ تقضيان ؟ قالا : إن لم نجد الحكم فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله قسنا الأمر بالأمر ، فما كان أقرب إلى الحق ، قلنا به » .

وعنه عليه السلام أنه قال لابن مسعود رضى الله عنه : « فإن لم تجد فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله ، اجتهد رأيك » .

فإن قيل : إنما عنى[2] قول معاذ : « أجتهد رأيى » : أجتهد [فى] الاستدلال بمعنى النصوص[3] ، أو معناه : أجتهد فى طلب الحكم من الكتاب والسنة – قلنا :

[أولاً] من اجتهد فى الاستدلال بالنصوص ، لا يقال اجتهد رأيه ، ولأنه علق الاجتهاد بنفى وجدان النص مطلقاً ، الجلى والخفى جميعاً ، فلا يمكن حمله على ذلك .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٧٣٥ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٦ . وفى الأصل كذا : « ما معنى ... » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٦ : « فى الاستدلال بِخفى النصوص من الكتاب والسنة » .

وأما الثانى – قلنا : طلب الحكم من الكتاب والسنة لا يقال فيه : إنه اجتهاد للرأى . ولأنه علق ذلك بنفى وجدان الكتاب والسنة ، وذلك لا يكون إلا بعد الطلب .

فإن قيل : أتقطعون بصحة خبر معاذ رضى الله عنه ، أو لا تقطعون به وتنزلونه منزلة أخبار الآحاد ؟

فإن قلتم بالأول – فهو غير ثابت . واحتجاج بعض العلماء به وتأويل بعضهم ، لا يدل على صحته قطعاً ، لأن من تأوّل فإنما تأول لأنه لم يعرف وجه البطلان . والمخالف إذا أمكنه تأويل الخبر [و] لا يعرف وجهة للبطلان ، يجب تأويله ولا يجب رده[1] ، فلا يدل ذلك على صحة الحديث عند الكل .

وإن قلتم بالثانى – نقول : كيف تستدلون بخبر الواحد على صحة القياس قطعاً ، وهو غير مقطوع به ؟ – قلنا : لا نقطع على صحة / خبر معاذ . ومع ٢/١٨٢
هذا يجوز إثبات صحة القياس به ، لأن القياس من باب العمل ، وخبر الواحد مقبول فى باب العمل . ونقطع بوجوبه ، لأجل الدليل الدال على وجوب العمل بأخبار الآحاد . كما نقطع به على وجوب العمل بأخبار الآحاد لما تتضمنه الأخبار من فروع الشريعة[2] . ولا فرق بين أن يظن أن النبى عليه السلام أمرنا باستعمال ما يفضى إلى وجوب النية فى الوضوء وبين أن كل واحد منهما واجب – ألا ترى أنه لا فرق بين أن يخبرنا إنسان بوجود سبع أو لص فى الطريق فى وجوب تجنبه علينا إذا ظننا صدقه ، وبين أن يأمرنا مَنْ ظاهره النصح والسداد بسؤال رجل ، ويقول هو أعرف بحال الطريق فى أنه يجب علينا[3] سؤاله إذا خفنا الطريق ، وإذا أخبرنا بشىء وظننا صدقه ، يجب العمل به – كذا [هذا] .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٦ : « ولما أمكن تأويله ولم يعلم بطلان تأويله ، لم يرده كأخبار الفقه » . وفى الأصل كذا : « وجهه » وهى غير واضحة تماماً .

(٢) انظر : المعتمد ، ٢ : ٧٣٦ – ٧٣٧ . والتمهيد ، ٣ : ٣٨١ – ٣٨٢ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٧ . وفى الأصل : « عليه » .

وعن النبى عليه السلام أنه قال لعمر رضى الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته » : شبَّه القبلة من غير إيلاج بمضمضة من غير ابتلاع ، فى نفى فساد الصوم . وهذا محض قياس [إذ] كان قوله : « أرأيت » يدل على أنه يمهد أمر القياس .

وعنه عليه السلام أنه قال للخثعمية حين سألته عن الحجة عن أبيها : « أرأيت لو كان على أبيك دَيْنٌ أكنتِ تقضينه ؟ فقالت : نعم . قال عليه السلام : دَيْنُ الله أحقُّ »(١) وهذا يدل على تمهد(٢) أمر القياس .

(د) – ومما استُدل به على التعبد بالقياس قول الله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصارِ ﴾(٣) هكذا نُقل عن ثعلب(٤) وغيره من أئمة اللغة . وقال ابن عباس رضى الله عنه فى الأسنان : « اعتبرها بالأصابع » فى أن ديتها متساوية .

---

(١) انظر : بلوغ المرام ، رقم ٥٨٣ ، ص ١٠١ . وكذا رقم ٥٨٢ .

(٢) تَمَهَّدَ له الأمرُ تسهَّل وتوطَّأ (المعجم الوسيط) .

(٣) سورة الحشر : ٢ . وهى والآيتان ٣ ، ٤ منها :

﴿ هو الَّذى أَخرجَ الَّذين كَفرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتابِ مِنْ دِيارِهم لِأَوَّلِ الحَشْرِ ما ظَنَنْتُم أَنْ يَخْرُجُوا وظَنُّوا أَنَّهم مَانِعَتُهُم حُصُونُهم مِنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حيثُ لم يَحْتسِبُوا وقَذَفَ فى قُلُوبِهُم الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهم بأَيْدِيهم وأَيْدى المُؤْمِنينَ فاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصارِ * ولولا أَنْ كَتَبَ اللهُ عليهِمُ الجَلاءَ لَعذَّبَهُم فى الدُّنيا ولهُم فى الآخِرةِ عَذابُ النَّارِ * ذلكَ بأَنَّهم شَاقُّوا اللهَ ورسولَه ومَنْ يُشاقِّ اللهَ فإنَّ اللهَ شَديدُ العِقابِ ﴾ .

وانظر أيضاً : سورة آل عمران : ١٣ . وسورة النور : ٤٤ .

(٤) ثعلب اثنان : أشهرهما الإمام أبو العباس أحمد بن يحيى بن يسار الشيبانى إمام الكوفيين فى النحو واللغة . له مؤلفات كثيرة . وقد توفى سنة ٢٩١ هـ . والثانى : محمد بن عبد الرحمن النحوى البصرى (السيوطى ، بغية الوعاة) والظاهر أن المقصود هو الأول هنا . وفى الأصل قد تكون : « ثعلبه » .

ويقال : إن فيه عبرة – أى ما يقتضى حمل غيره عليه ، وإجراء حكمه عليه ، نحو أن يعاجَل من ظَلم بالهلاك[١] ، فيقال : « إن فيه عبرة » . ولا يقال إن معنى قوله : « فيه عبرة » أى اتعاظ وانزجار ، لأنا نقول : لا كذلك ، فإنه يقال : اعتبر لتتعظ وتنزجر ، فيجعل الاتعاظ والانزجار غاية للاعتبار ، فكان غيره .

فإن قيل : ﴿ ذلكَ بأنَّهم شَاقُّوا اللهَ ورَسُولَه ﴾[٢] فصار المعنى منصوصاً عليه وهو مخالفة / الله ورسوله ، ولا كلام فيه ، إنما الكلام فيما ظنه المجتهد وظفر برأيه – قلنا : النص مطلق لا تقييد فيه بين ظهور المعنى وخفائه . بل الاعتبار[٣] بحالة الخفاء أليق ، فتصرف إلى كل اعتبار . وإن وجود النص فى حادثة ، ظهر فيه المعنى ، لإطلاق اللفظ[٤] .

هذا وجه التعلق بهذه الآية . إلا أن لقائل أن يقول : قوله « فاعتبروا » ليس فيه ما يقتضى جميع وجوه الاعتبار . ونحن نعتبر الفروع بالأصول المنصوص عليها . فكما لا يثبت الحكم فى الأصول إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل ، فكذلك لا يثبت الحكم فى الفروع إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل .

وأما المخالف فقد احتج بأشياء :

١ – أحدها – أن الله تعالى دلَّ بوضع الشريعة على منعنا من القياس ، حيث فرق بين المتفقين ، وجمع بين المختلفين فى الحكم . فإنه أباح النظر إلى شعر الأمَة الحسناء وحرَّم النظر إلى شعر الحرة الشوهاء . وأوجب الغسل فى المنى دون البول والمذى . وأوجب على الطاهرة من الحيض قضاء الصيام دون الصلوات .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٣٨ . وفى الأصل كذا : « نحو ما نقابل من نحكم بالهلاك » .

(٢) سورة الحشر : ٤ . راجع نصها فيما تقدم فى الهامش ٣ ص ٦٠٠ . وانظر أيضاً : سورة الأنفال : ١٣ .

(٣) فى الأصل : « بالاعتبار » .

(٤) كذا فى الأصل . والمعنى ظاهر . انظر : المعتمد ، ٢ : ٧٣٨ – ٧٣٩ .

ولا يقال بأن القياس إنما يقتضى الجمع بين الشيئين إذا اشتركا فى علة الحكم ، ولم توجد المشاركة فى هذه المواضع ، لأنا نقول : الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر شعر الأمَة ، لعلم أنها حظرت لخوف الفتنة ، وهذه العلة قائمة فى شعر الأمَة ، ولكان أقوى ما يذكرون من الأمارة فى القياس . فلما شهدت الشريعة بإبطال هذه الأمارة ، علمنا أن وضعها يمنع القياس .

٢ - ومنها - أنه لو ورد التعبد بالقياس ، [فإنه] يؤدى إلى أحكام متضادة ، لأن الفرع قد يشبه أصلين متضادى الحكم ، فاقتضى إثباتهما فى الفرع ، وذلك محال .

٣ - ومنها - أن ورود التعبد بالقياس باعتبار الحاجة ، ولا حاجة بنا إلى ذلك ، لأن النصوص العامة والخاصة متناولة للحوادث كلها . وكذلك دليل العقل شامل للحوادث كلها .

والجواب :

٢/١٨٣ أما الأول / - فليس فيه أكثر من وجود الأمارة وعدم حكمها . وبهذا تخرج عن كونها دلالة . أما لا يخرج عن كونها أمارة ، كالغيم الرطب فى زمان الشتاء : أمارة المطر ، ثم ليس ينقض[1] كونه أمارة بوجود غيم فى زمان الشتاء ولا مطر معه - فكذا هذا . ونحن لا ندعى إلا كونه أمارة .

وأما الثانى - الفرع إذا أشبه أصلين مختلفين[2] . فإما أن يتخير المجتهد فى الفرع فى العمل بأيهما شاء ، والتخيير حكم من الله تعالى ، كما فى أخبار الآحاد إذا تعارضت . أو نقول : لا بد أن يكون شبه الفرع بأحدهما أقوى ،

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٤٨ . وفى الأصل كذا : « يقتضى » .

(٢) فى الأصل كذا : « الفرع والحادثة أصلان مختلفان » - راجع ما تقدم قبل سطور . والمعتمد ، ٢ : ٧٥٠ .

والله تعالى جعل لنا طريقاً إلى معرفته ، فعلى المجتهد أن يراجع النظر حتى يظفر بالأقوى ، فلا يؤدى إلى تعطيل الأمارة .

وأما الثالث – قلنا : لا نسلم أن النصوص متناولة للحوادث كلها ، إذ لو كانت متناولة للحوادث كلها ، لكانت متناولة للحوادث التى اختلف[١] فيها الصحابة ، ولاحتجوا بها . وحيث لم يحتجوا ، علم أنها لم تتناول كل الحوادث .

وأما دليل العقل ، فإنما يعمل به لو[٢] لم ينقل عنه دليل شرعى ، فبينوا[٣] أن القياس ليس بدليل شرعى[٤] – والله أعلم .

١٤٨ – باب فى : أن النص على علة الحكم فى الأصل – هل هو تعبد بالقياس بها أم لا ؟ :

– ذهب بعضهم إلى أنه لا يكون تعبداً بالقياس . ويجوز من الله تعالى أن ينص على علة حكم ، ثم ينهى عن القياس عليه ، وإن شاركه غيره فى علته .

– وذهب أكثر الفقهاء وبعض المتكلمين إلى أنه تعبد بالقياس .

– وذهب بعض المتكلمين إلى أن التنصيص على علة الحكم ، يجرى مجرى التنصيص على كل ما وجدت فيه علة الحكم ، وهو محكى عن أبى الحسن الكرخى رحمه الله .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٥١ . وفى الأصل : « اختلفت » .

(٢) فى الأصل : « أن لو » .

(٣) فى المعتمد ، ١ : ٧٥١ : « فعليهم أن يبينوا أن القياس ليس بدليل شرعى ، حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل » .

(٤) راجع ، لبيان أطول ، المعتمد ، ٢ : ٧٢٤ – ٧٥٣ .

وذكر بعضهم أن المنصوص إذا كان علة للتحريم يكون تعبداً بالقياس بها . وإن كان علة للإيجاب أو الندب لا يكون [النص عليها تعبداً بالقياس بها][١] .

(أ) – والدلالة على صحة مذهبنا – أن العمل بالإشارة واجب – على ما مرَّ . وعلة القياس أمارة ، فدلَّ التنصيص عليها ، على وجوب تعليق الحكم بها . دل عليه العرف . فإن من قال / لعبده : « لا تدخل دار فلان لأنه عدوّى » ١/١٨٤
فدخل دار غيره من أعدائه لامه العقلاء عليه . ولو قال له : « أوجبت عليك أو أبحت لك دخول دار فلان لأنه صديقى » فدخل دار صديق آخر ، لا يلام عليه ، ولو لامه غيره ، يلومه العقلاء على ذلك .

(ب) – أما المخالف – فقد استدل بقوله تعالى : ﴿ وأَقِمِ الصَّلاةَ إنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشاءِ والمُنْكَرِ ﴾[٢] علل وجوب الصلاة بكونها مانعة عن الفحشاء والمنكر . وهذه العلة قائمة فى صلاة الضحى ، ولا يجوز قياسها عليها[٣] فى الوجوب – دلَّ عليه العرف ، فإن من قال : « أعتقت سالماً من عبيدى لأنه أسود » لا يعتقد السامعون عتق جميع عبيده السود . وكذلك لو وكَّل وكيلاً بأن يعتق سالماً من عبيده لأنه أسود ، لا يجوز أن يعتق جميع عبيده السود ، فكذا هذا .

والجواب :

– أما الآية فمعنى كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ، كونها لطفاً[٤]

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٧٥٣ .

(٢) سورة العنكبوت : ٤٥ .

(٣) فى الأصل : « عليه » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٧٥٥ فى صورة أخرى : « لطفاً وداعياً إلى ... » . وفى تعريفات الجرجانى : « اللطيفة كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة كعلوم الأذواق » . وفى المعجم الوسيط : لطف به وله لُطْفاً ولَطَفاً رفق به ورأف . وألطف له فى القول وفى المسألة سأل سؤالاً لطيفاً .

فى التقريب إلى فعل الواجبات والتجنب عن القبائح . وهذ مما لايستيقن بوجوده فى صلاة الضحى ، فلهذا لم يجز قياسها على غيرها .

– وأما العرف – لو قال قائل : « أعتقت زيداً من عبيدى ، لأنه أسود » ناقضه كل عاقل فيقول له : إن عبيدك[1] الأخر سود ، فلم خصصته بالعتق ؟ وكذلك فى الدليل : هذه المناقضة ثابتة – ألا ترى [أنه] لم يجز للوكيل[2] الإقدام على إعتاق أعبد له ، لأن الوكالة لا تثبت إلا بتنصيصه ، والشرع منع من إبطال ملك الغير إلا بصالح القول . ولأن الموكل جاز عليه البَدَوات[3] والمناقضات ، فالاحتياط المنع من الحكم بعتق مماليكه إلا بصريح الإعتاق . ومنع الوكيل[4] من إتلاف ماله إلا بصريح القول .

(جـ) – وأما من فرق بين علة التحريم والإيجاب[5] – قال : إن تعليل الفعل بعلة تنبىء عن حُسنه ، فليس[6] كل حسن واجب التحصيل . فأما تعليل الترك [بعلة] تنبىء عن قبحه ، فكل قبيح يجب تركه .

والجواب :

إن تعليل الوجوب ينبىء عن جهة مقتضية للوجوب . كما أن التعليل للحرمة ينبىء عن جهة مقتضية للحرمة ، فتجب المقايسة فى كل واحد منهما – والله أعلم . /

---

(١) فى الأصل كذا : « عبيدى » .

(٢) فى الأصل : « الوكيل » .

(٣) وكذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٥٧ و ٧٦٠ : « البدوات والمناقضات » . وبَدَا له فى هذا الأمر بَدَاءً بالمد أى نشأ له فيه رأى ، وهو ذو بَدَوات – مختار الصحاح والمعجم الوسيط .

(٤) فى الأصل كذا : « الدليل » .

(٥) أو الندب – راجع ص ٦٠٤ .

(٦) فى الأصل : « وليس » .

٢/١٨٤ ١٤٩ – باب فى : أن النبى عليه السلام – هل كان متعبداً بالقياس والاجتهاد أم لا ؟

ذهب بعض المتكلمين إلى أنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد فى شئ من الشرعيات .

وحكى عن أبى يوسف رحمه الله أنه كان متعبداً به .

وحكى عن الشافعى رحمه الله أنه جوَّز أن يكون فى الأحكام الشرعية ما قال النبى عليه السلام بالاجتهاد .

والمختار من المذهب أنه يجوز أن يتعبد النبى عليه السلام بالقياس . ولكنا لا نقطع أنه كان متعبداً به أم لا .

والدلالة على جواز ذلك :

١ – أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة النبى عليه السلام فى العمل بالنص تارة وفى العمل بالاجتهاد أخرى ، كما فى حق الأمة . وهذا لأن الاجتهاد ليس إلا العمل بالأمارة والظن ، ولا يمتنع أن تكون المصلحة فى العمل به فى حق النبى عليه السلام – ألا ترى أنه يجب عليه العمل بالرأى والاجتهاد فى المنافع الدنيوية ومضارها ، فكذا فى الشرعيات .

فإن قيل : اجتهاد النبى عليه السلام اختص بوجه ، وهو أن ذلك تنفير عنه – وبيانه من وجهين :

أحدهما – أنه إذا عُلم أنه يقول برأيه ومن تلقاء نفسه ، ففيه تنفير عنه .

والثانى – أنه يجوز لغيره من المجتهدين مخالفته ، وهذا أبلغ فى التنفير .

قلنا : المجتهد يثبت حكم الله تعالى بتنبيهه ، وأى تنفير [عند] تنبيه الله تعالى [إيانا] على مراده[1] .

---

(١) فى التمهيد ، ٣ : ٤١٣ : « ... المجتهد ليس يثبت الحكم من جهة نفسه ، لكنه يثبت ما يعتقد أن الله تعالى حكم بذلك ، وأنه نبّه عليه بوجود العلة والأمارة الشرعية التى نصبها الله تعالى ، فأى تنفير فى الاستدلال على مراد الله تعالى ؟ » .

وقوله : يجوز لغيره أن يخالفه – قلنا : لا يجوز ذلك ، وإن صدر الحكم عن اجتهاد ، على ما مرَّ .

فإن قيل : لو جاز للنبى عليه السلام أن يجتهد ، يجب علينا القطع على أن ما قاله حق ، لأنه يجب علينا اتباعه ، ولا يقطع هو على ذلك ، لأنه مجتهد – قلنا : كما يقطع أن ما قاله حق وصواب ، فهو يقطع على ذلك أيضاً إذا أفضى إليه اجتهاده ، لأن ذلك يوجب قيام الدليل على عصمته ، وحال الدليل لا يختلف ، فكما نعلم كونه معصوماً ، فهو يعلم ذلك .

وأما عدم القطع على أنه كان متعبداً أو لم يكن – أنه ليس فى العقل ولا فى السمع ما يدل على [نفى] ذلك ، أو على تعبد ، وإنما يتضح ذلك / بإفساد أدلة ١/١٨٥
القاطعين على أنه كان متعبداً ، وأدلة القاطعين على أنه لم يكن متعبداً به . كما احتج به القائلون إنه متعبد : [بـ] أن فى الاجتهاد زيادة ثواب ، ولا يجوز أن يحرم عنها النبى عليه السلام .

٢ – ومنها – أن العقل يقتضى العمل بالقياس ، فالرسول عليه السلام وغير الرسول ، فيه سواء .

والجواب – قلنا :

[الأول] – هذا لا يتم إلا بعد بيان أن ثواب المجتهد فى الأمارات أكثر من ثواب المستدلّ بالدلالات ، مع أن المشقة موجودة فيهما ، وليس إلى ذلك سبيل ، لأنا نعلم [أن] التفاضل بينهما فى مزيد الثواب[1] .

وأما الثانى – قلنا : العقل إنما يوجب ذلك ، إذا لم يكن فى الحادثة نص ، وإذا لم يدل الشرع على أن فى القياس مفسدة ، فما يؤمننا أن الله تعالى نصَّ على الأحكام فى حقه ونبَّهه أن فى القياس مفسدة ؟

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٢ : « لأن المشقة موجودة فيهما . ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضى مزيد الثواب » . وفى الأصل : « مزية الثواب » .

وأما المانعون من كونه متعبداً به – احتجوا بأشياء :

١ – منها – قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إِنْ هو إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾[1] ولا يقال لما صدر عن اجتهاد ، إنه وحى – ألا ترى أنه لا يقال : إن قول المجتهد منا عن وحى – فكذا هذا .

٢ – ومنها – أنه لو كان فى الأحكام ما قاله النبى عليه السلام عن اجتهاد ، جاز أن يجعل أصلاً لغيره[2] ، ولجاز لغيره مخالفته ، ولا يكفر مخالفه – إذ كل ذلك من حق الاجتهاد ، والأمر بخلافه .

٣ – ومنها – أنه لو كان متعبداً به ، لأظهره .

٤ – ومنها – أنه لو تُعبد بالاجتهاد لما توقف على الوحى ، ومعلوم أنه كان يتوقف عليه .

والجواب :

أما الأول – قلنا : الآية تناولت ما نطق به ، لا ما ظهر عنه فعلاً[3] . ومن أين لكم أن كل ما فعله النبى عليه السلام كان وحياً ؟

ثم نقول : الحكم بالاجتهاد ليس حكماً عن هوى ، بل هو حكم عن دليل نصبه الله تعالى .

وأما الثانى – قلنا : ليس ذلك حكم الاجتهاد مطلقاً ، بل حكم اجتهاد

---

(١) سورة النجم : ٣ ، ٤ .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٣ : « ومنها – أنه لو كان فى الأحكام ما صدر عن اجتهاد ، فيجب (وفى نسخة : لجاز) أن لا يجعل أصلاً ، وأن يخالف فيه ... » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٣ . وفى الأصل : « نقلاً » .

لم يقترن به دليل قطعى ، كما أن [هـ] فى الإجماع الصادر عن اجتهاد – على ما مرّ[1] .

وأما الثالث – قلنا : لا يمتنع أن تكون المصلحة فى عدم الإظهار ، ولم يظهر .

وأما الرابع – قلنا : لم يثبت أنه توقف / فى جميع الأحكام على الوحى ، فربما ٢/١٨٥
حكم فى بعضها بالاجتهاد فى الحال – والله أعلم .

١٥٠ – باب فى : أن من عاصر النبى عليه السلام – هل كان متعبداً بالاجتهاد والقياس أم لا ؟ :

أثبته قوم على الإطلاق .

ومنعه قوم على الإطلاق .

والمذهب المختار – أن من كان بحضرة النبى عليه السلام وقدر على سؤال حكم الحادثة عند [ه][2] لا يجوز له الاجتهاد ، لأنه بمنزلة واجد النص فى الحادثة . إلا إذا خصه النبى عليه السلام بالأمر به . كما روى عن النبى عليه السلام أنه أمر عمرو بن العاص بالحكم بين المتخاصمين برأيه ووعده إياه بالثواب عليه ، أخطأ أو أصاب[3] .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٣ – ٧٦٤ : « .. الجواب : أنه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق . ألا ترى أن الأمة إذا أجمعت عن اجتهاد فإنه لا يجوز مخالفته ؟ ويجب أن يجعل أصلاً . وربما فُسِّق من خالفه وإن كان من خالف الاجتهاد الذى لم يجمع عليه لا يفسَّق . وإذا جاز أن يفسق إذا قارنه إجماع ، جاز أن يكفَّر إذا قارنه قول النبى عليه السلام » .

(٢) قد تكون « عند » وقد تكون « عنه » .

(٣) فى بلوغ المرام ، رقم ١١٩٠ ، ص ٢١٦ : « وعن عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » متفق عليه . وفى الهامش ١٣ ص ٧٦٥ جـ ٢ من المعتمد : « وكان أمره (أمر عمرو بن العاص) النبى أن يقضى بحضرته بين اثنين وقال : « على أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » .

أما من غاب عن النبى عليه السلام ، وعجز عن السؤال عنه – فيجوز له ذلك : لمساس الحاجة وفقد النص . ولما روى من حديث معاذ رضى الله عنه[١] ، وهو حديث صحيح على ما روينا ، وقد تلقته الأمة بالقبول – والله أعلم .

١٥١ – باب فى : أن القياس – هل هو مأمور به ودِين أم لا ؟ :

(أ) – أما كونه دِيناً – إن عَنى به أنه ليس ببدعة ، بل هو من الشرع ، فلا شبهة فيه .

وإن عنى به تسميته دِيناً – فقد اختلفوا فيه :

– ذهب بعضهم إلى المنع من ذلك . لأنهم جوزوا الاختلاف فى الدين . ولأن للقياس أحكاماً مختلفة . فلو كان ديناً ، لكان لله تعالى أدياناً مختلفة ، وهذا لا يجوز .

– وذهب آخرون إلى إطلاق ذلك عليه ، لأنه لو لم يكن دِيناً ، لكان فيه إحلال الفروج ، وإباحة الدماء بغير دين الله تعالى ، وهذا لا يجوز .

وقولهم : يؤدى إلى أن يكون لله تعالى أدياناً مختلفة – قلنا : يشكل هذا فى الأحكام الثابتة بالنصوص ، فإنها تختلف باختلاف أحوال المكلفين ، كالصلاة فى حق المقيم والمسافر والصحيح والمريض ، ولا يؤدى إلى ما ذكرتم .

(ب) – وأما كونه مأموراً به :

[فـ] إن عنى به أنه مبعوث[٢] عليه بأدلة ، فصحيح .

---

(١) لما بعثه النبى ﷺ إلى اليمن قاضياً قال له : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيى ولا آلو . فقال ﷺ : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضاه رسول الله » أخرجه أبو داود ، عن أصحاب معاذ ، فى كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأى فى القضاء – انظر : إعلام الموقعين ، ١ : ١٧٥ . والتمهيد ، ٣ : ٩٤ والهامش ٤ منه . والبزدوى والبخارى عليه ، ٣ : ٢٧٨ .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٦ : « بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة فصحيح » ولعله لو قال : « محثوث عليه » كان أظهر .

وإن عنى أن صيغة الأمر تناولته – فصحيح أيضاً ، عند من يحتج بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصارِ ﴾[١] . ومن لم يحتج إلا بأدلة العقل وأحكام / ١/١٨٦
الصحابة ، فلا يقول به[٢] .

ثم القياس الشرعى ضربان : أحدهما واجب ، والآخر مندوب :

– والواجب ضربان : أحدهما على التعيين ، والآخر على الكفاية .

والأول – هو قياس من نزلت به الحادثة من المجتهدين ، إذا كان قاضياً أو مفتياً ، ولم يقم غيره مقامه .

والثانى – قياس من يقوم غيره مقامه .

– وأما المندوب – فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه ، ليكون الجواب بعد وقت السؤال[٣] .

١٥٢ – باب : شروط القياس وما يصححه ويفسده :

اعلم أن من جملة شروط القياس ، الصحيح – أربعة :

أحدها – أن يكون الأصل غير مخصوص حكمه بنص آخر .

وثانيها – أن يكون الحكم موافقاً للقياس ، غير معدول به عن القياس .

وثالثها – أن يتعدى الحكم الشرعى الثابت فى الأصل ، إلى فرع هو نظيره ، ولا نص فيه من غير زيادة ونقصان .

ورابعها – أن يبقى الحكم فى الأصل بعد التعليل ، كما كان قبل التعليل .

---

(١) سورة الحشر : ٢ – راجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٦٠٠ . والمقصود بصيغة الأمر : « افعل » – المعتمد ، ٢ : ٧٦٦ .

(٢) فى الأصل : « فلا نقول به » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٧٦٧ : « ليكون الجواب فيه معدًا لوقت الحاجة » .

أما الأول – فلأنه متى ثبت اختصاص الحكم بالأصل بالنص ، كان فى استعمال القياس إبطال تلك الخصوصية بالقياس ، والقياس ليس بحجة فى معارضة النص .

مثاله – قضاء رسول الله ﷺ بشهادة خزيمة(١) وحده ، مع أن عموم قوله تعالى : ﴿ واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُم ﴾(٢) يقتضى اشتراط العدد ، فلما كان ذلك بتخصيص النبى عليه السلام إياه بهذه الكرامة ، لا يجوز قياس غيره عليه ، لأنه إبطال هذه الخصوصية بالرأى .

وأما الثانى – فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس الشرعى ، لا يجوز مخالفته ، إلا فيما ورد فيه دليل فوقه وهو النص .

مثاله – بقاء الصوم مع الأكل ناسياً : ثبت بخلاف القياس ، إذ القياس ينفى بقاءه معه ، لأن الأكل ضد الصوم ، ويستحيل بقاء الشىء مع وجود ضده ، وهو كترك(٣) الصلاة والحج والزكاة ناسياً ، وكان معدولاً به عن القياس ، فلا يجوز قياس المكره والخاطىء عليه .

---

(١) خزيمة بن ثابت الأنصارى . شهد بدراً وما بعدها . وقتل فى صفين . وجعل النبى ﷺ شهادته بشهادة رجلين ، فقال عليه الصلاة والسلام : « من شهد له خزيمة أو عليه فحسبه » ابن الأثير ، أسد الغابة . وابن عبد البر ، الاستيعاب . وانظر : السمرقندى ، الميزان ، ص ٦٤٦ وما بعدها .

وخلاصة الواقعة أن النبى ﷺ اشترى من أعرابى ناقة فجحد الأعرابى البيع – أو استيفاء الثمن – وطلب شاهداً ولم يكن هناك شاهد فتقدم خزيمة رضى الله عنه وشهد لرسول الله ﷺ أن الأعرابى باع – أو استوفى الثمن – فقال له عليه الصلاة والسلام : كيف تشهد لى ولم تحضرنا ؟ فقال : يا رسول الله ! إنا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من شراء الناقة – أو أداء ثمنها – فجعل النبى ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين إكراماً له (انظر : البخارى ، كشف الأسرار ، ٣ : ٣٠٦ وفيه تفصيل أكثر) .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٢ .

(٣) قد تكون « كترك » أو « بترك » . وفى البخارى ، ٣ : ٣٠٩ : « فإن من ترك الصلاة أو الحج أو الزكاة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال » .

فإن قيل : أليس قد جوزتم قياس الجماع ناسياً عليه ، فإنه لا يوجب فساد الصوم أيضاً ، فجوزوا[١] قياس المكره والخاطىء عليه . والعلة فى الكل أن الفاعل / ما قصد به الإفطار – قلنا : ما حكمنا ببقاء الصوم مع الجماع ناسياً ٢/١٨٦ بالقياس ، بل بالاستدلال بالمنصوص[٢] . لأن الكف عن الأكل والوقاع ركن واحد للصوم ، فكان حكمهما واحداً ، كالأكل ناسياً مع الشرب ناسياً ، ولا كذلك الخطأ مع النسيان . وما ذكر من العلة – قلنا : الحكم ببقاء الصوم مع الأكل ناسياً ما كان لعدم القصد ، بل لمعنى آخر .

وأما الثالث – قلنا : ما ذكرنا أن المقايسة اعتبار الشيء بغيره والمحاذاة بينهما ، ولا يتصور ثبوته فى شيء واحد ، ومتى لم يتعد حكم الأصل إلى الفرع ، لا يكون النظر فيه لإثبات الحكم مقايسة .

وأما كون الحكم شرعياً – فلأن القياس على الأصول الشرعية لا يكون بإثبات أحكام[٣] اللغة وغيرها .

وأما عدم النص فى الفرع ، فهو شرط عندنا .

وعند الشافعى ليس بشرط .

والخلاف فيه موضعين :

(أ) – أحدهما – أنه قال : يجوز أن يكون فى الفرع نص ويزداد بالقياس بيان حكم النص ، ولا يجوز أن يكون مخالفاً للنص ، لأن الكلام ، وإن ظهر معناه ، يحتمل البيان الزائد ولا يحتمل الخلاف . فإذا جاء موافقاً قُبِل ، وإن جاء مخالفاً بطل .

---

(١) كذا فى الأصل : « فجوزوا » والفاء غير واضحة تماماً .

(٢) أى بل بدلالة النص – انظر : البزدوى والبخارى عليه ، ٣ : ٣١٠ .

(٣) الظاهر أن العبارة كانت فى الأصل : « حكم أحكام اللغة » فشطبت كلمة « حكم » وانظر : القياس فى اللغة فى كشف الأسرار ، ٣ : ٣١٣ .

ونحن نقول : القياس اعتبار الشيء بغيره . فإذا كان فى الفرع نص ، فالقائس إما أن يثبت ذلك الحكم أو خلافه :

الأول – لا يجوز ، لأنه ثابت قبله بدليل فوقه ، فكيف يتصور إثباته بدليل هو دونه .

ولا وجه إلى الثانى – لأن مخالفة النص بالقياس ، لا يجوز – دل عليه حديث معاذ وغيره من الأحاديث التى فيها توقيف الاجتهاد على عدم النص بقوله : « فإن لم تجد كتاباً ولا سنة » – لم يجز الاجتهاد إلا عند عدم النص[1] .

(ب) – والموضع الثانى – أنه يجوز تعليل حكم الأصل ، لا للتعدية ، بل على وجه يقتصر الحكم عليه .

وعندنا : لا يجوز المقايسة إلا للتعدية بحكم التعليل ، [و] الأصل عندنا تعدية الحكم إلى الفرع عند تعلق الحكم بتلك العلة فى الأصل ، والتعدية من ثمراته .

ومنهم من فرق بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة ، فجوز كون العلة المنصوصة موقوفة ، وأوجب كون المستنبطة متعدية[2] .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ما ذكرنا أن المقايسة والاعتبار لا يتحقق
١/١٨٧ إلا بإثبات حكم الشيء فى غيره ، فإذا لم يتعد حكم / الأصل إلى غيره لا يكون مقايسة . ولأن حكم المقايسة والاجتهاد إما أن يكون وجوب العلم أو وجوب العمل . والتعليل بالرأى لا يوجب العلم ، وكان حكمه وجوب العمل . فإذا لم يتعد ، لا يثبت له حكم أصلاً ، لا فيما تناوله النص ، لأنه ثابت بدليل فوقه ، ولا فى غير ما تناوله النص ، لأنه لم يتعد .

---

(١) راجع فيما تقدم الحديث فى الهامش ١ ص ٦١٠ .

(٢) انظر : البزدوى والبخارى عليه ، ٣ : ٣١٥ – ٣١٦ .

فإن قيل : لهذا التعليل فائدة أخرى غير ما ذكرتموه – بيانه من وجهين :

أحدهما – الوقوف على علة الحكم . وهي فائدة مخصوصة للعقلاء . فإن من عرف وتحصل [له][1] معناه يزداد قلبه بذلك طمأنينة [إلى] الحكم والمعنى فى المنصوص لما ذكرنا من الفائدة[2] . وإنما الكلام فى التعليل وبيان وجه العلة للحكم ، وفائدته ما ذكرناه . على أنا نقول : التعليل لا يفيد العلم وإنما يفيد الظن ، والتعليل لفائدة الظن بدون الحكم لم يرد به الشرع ، فلا يجوز التعليل لأجله .

وأما الثانى – قلنا : هذه الفائدة تحصل إذا لم نعلل النص أصلاً ، ولأن التعليل بعلة قاصرة ، لا يمنع التعليل بعلة أخرى متعدية ، فلا يفيد هذه الفائدة .

احتج الشافعى رحمه الله وقال بأن تعلق الحكم بالعلة لا يعرف بالتقدم ، وإنما يعرف لاختصاصها بوجه يوجب تعلق الحكم . فإذا دل الدليل على اختصاصها بذلك الوجه ، يجب تعليله وتعليقه به .

والجواب :

نعم ، تعلق الحكم بالعلة لما ذكرتم . لكن التعليل واستخراج العلة إنما يجوز لوجوب العلم والعمل ، فكان ذلك متيقناً[3] هنا ، على ما مرَّ .

---

(١) حَصَّل الشيءَ والأمرَ خلصه وميّزه من غيره . وحصَّل الكلام رده إلى أصله . وتحصل الشيءُ تجمع وثبت . ويقال : تحصل من المناقشة كذا : استُخلِص . وحاصل الموضوع خلاصته – المعجم الوسيط . وانظر كشف الأسرار ، ٣ : ٣١٧ .

(٢) قال فى كشف الأسرار ، ٣ : ٣١٧ : « ... وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد » .

(٣) فى الأصل : « متيقن » – انظر : كشف الأسرار ، ٣ : ٣١٦ .

وأما من فرق بين العلة المنصوصة والمستنبطة ، قال : لا فائدة فى استخراج العلة واستنباطها إلا تسويغ القياس والتعدية . فأما المنصوص ففائدتها تعلق الحكم بها فى الأصل ، فلا يلزم التعدية فيها .

والجواب : كما لا بد فى المستنبطة من فائدة سوى الاستنباط ، لا بد فى المنصوصة من فائدة سوى النص عليها ، لأن ثبوت حكم النص لا يستفاد من العلة ، لما مرَّ ، فبطل الفرق .

وأما شرطنا التعدية من غير زيادة ولا نقصان فى الحكم ، [فـ] لأنه لو زاد أو نقص ، صار الفرع مخالفاً للأصل .

٢/١٨٧ وأما الرابع – فلأنه [إ] لم يبق[1] الحكم / فى الأصل بعد المقايسة ، أو تغير عما كان عليه ، كان فيه إبطال حكم النص أو تغييره بالقياس ، الذى هو دونه ، وهذا لا يجوز .

١٥٣ – باب : الطريق إلى معرفة العلل الشرعية ، وبيان أقسامه :

اعلم أن طريق معرفة العلل الشرعية هو الشرع . لأن أحكام الشرع وكيفية ثبوتها بحسب العلل ، لا يحصل إلا بالشرع .

ثم الطرق الشرعية فى نفسها إما لفظ أو استنباط . و[إذا] كانت الطرق الشرعية إما لفظاً أو استنباطاً – فنبين كل واحد منها .

أما اللفظ – فنقول :

الألفاظ الدالة على صحة العلة إما صريحة ، أو منبهة .

(أ) – فالصريحة – إما أن يكون[2] لفظها لفظ العلة ، أو ما يقوم مقام لفظ العلة .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ٦١١ . وانظر : البزدوى والبخارى عليه ، ٣ : ٣١٨ .

(٢) فى الأصل : « تكون » .

فالأول – كقول القائل : أوجبت عليك كذا بعلة كذا .

والثانى – قوله : كذا لأنه كذا ، أو لأجل كذا ، أو لكى لا يكون كذا ، قال الله تعالى : ﴿ كَيْلا يَكُونَ دُولَةً بينَ الأَغْنِياءِ مِنْكُم ﴾[1] .

(ب) – وأما الألفاظ المنبهة فأربعة أقسام :

أحدها – أن يكون فى الكلام لفظ غير لفظ التعليل ، ولكن يقتضى تعلق الحكم بعلته ، كتعليق الحكم بحرف الفاء ، سواء دخل على السبب والعلة ، أو على الحكم – [الأول] كقوله عليه السلام فى ذلك المُحْرِم : « لا تُخمِّروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يُبعث يوم القيامة مُلبِّياً »[2] . والثانى – كقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم ﴾[4] . وكقول الراوى : « سها النبى عليه السلام فسجد » – و « ماعز زنى فرُجم »[5] .

---

(١) سورة الحشر : ٧ – ﴿ ما أَفَاءَ اللهُ على رَسُولِه مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلهِ ولِلرَّسُولِ ولِذِى القُرْبَى والْيَتامَى والمَساكِينِ وابنِ السَّبِيلِ كَىْ لا يكونَ دُولَةً بينَ الأغْنياءِ مِنكم وما آتاكُمُ الرَّسولُ فَخُذُوه ومَا نَهاكُمْ عنه فَانْتَهُوا واتَّقُوا اللهَ إنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقابِ ﴾ .

(٢) « عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : بينا رجل واقف مع رسول الله ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته فَوَقَصَتْه – أو قال : فأوقعته – قال النبى ﷺ : اغسلوه بماءٍ وسِدْرٍ وكفنوه فى ثوبين ولا تحنطوه ولا تُخمِّروا رأسه فإنه يُبعث يوم القيامة مُلبِّياً » (عون البارى لحل أدلة صحيح البخارى ، ٢ : ٥٦٦ – ٥٦٧) .

وقصت الناقة براكبها رمت به فكسرت عنقه . وخَمَّر الشئَ غطاه (المعجم الوسيط) .

جعل كونه مُلبِّياً علة للامتناع عن تغطية الرأس واستعمال الطيب فى حقه . (السمرقندى ، الميزان ، ص ٥٩٣) .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) سورة المائدة : ٦ .

(٥) انظر : السمرقندى ، الميزان ، ص ٥٩٤ .

والقسم الثانى – أن يصدر القول من النبى عليه السلام عند علمه بصفة المحكوم فيه فيعلم أنها علة ، نحو : أن يسأل النبى عليه السلام عن شئ ويذكر السائل صفة لذلك الشئ مما يجوز كونه علة مؤثرة فيه ، فيجيب النبى عليه السلام ، فيعلم أنها لو لم تكن مؤثرة فى ذلك لم يجب . كقول القائل : « أفطرتُ يا رسول الله » ، فيقول النبى عليه السلام : « عليك الكفارة » ، فعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار . ولو لم يكن الإفطار مؤثراً فى ذلك ، لما أوجبها عند سماعه .

١/١٨٨ والقسم الثالث – / هو أن تكون الصفة مذكورة على حدٍّ ، [فـ] لولا كونها علة ، لم يكن فى ذكرها فائدة – وهو على أنواع :

١ – منها – أن يكون مذكوراً بلفظ « إنَّ » كما رُوى أن النبى صلى الله عليه امتنع من الدخول على قوم عندهم [كلب][1] ، فقيل : « إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة » – فقال عليه السلام : « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » فلو لم يكن للطواف تأثير فى طهارتها ، لم يكن لذكرها فائدة ، عقيب حكمه بطهارتها .

٢ – ومنها – أن يُوصف المحكوم فيه[2] بصفة قد كان يمكن الإخلال[3] بذكرها وذكر ما يجرى مجراها ، فيعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها مؤثرة ، كما فى قوله عليه السلام : « تمرة طيبة ، وماء طهور » .

٣ – ومنها – التقرير على وصف الشئ . وهو نوعان :

* أحدهما – أن يقرر النبى عليه السلام وصف الشئ المسئول عنه ، كقوله

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٧٧٧ . والتمهيد ، ٤ : ١٤ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٧٧ . وفى الأصل : « به » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٧٧٧ . وفى الأصل تشبه « للإخلال » .

عليه السلام عقيب السؤال عن بيع الرطب بالتمر : « أو ينقص الرطب إذا جف ؟ قالوا : نعم – فقال عليه السلام : لا إذن » فهذا يدل على كونه علة .

* وأما الثانى – أن يقرر النبى عَلَيه السلام حكم ما يشبه المسئول عنه ويثبته على وجه التشبيه ، كقوله عليه السلام لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أرأيت لو تمضمضتَ بماء ثم مججته ؟ » فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم فى المضمضة والقبلة ، لأنه لم يحصل بهما ما يتبعهما من الإنزال والإرواء .

٤ – ومنها – أن يفرق النبى عليه السلام بين شيئين فى الحكم بذكر صفة ، فيعلم أنه لو لم تكن الصفة علة لم يكن لذكرها فى موضع الفرق معنى ، نحو قوله عليه السلام : « القاتل لا يرث » ، ففرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه مؤثراً فى نفى الإرث – علمنا أنه علة نفى الإرث . وكقوله عليه السلام عقيب أمر القاضى بالقضاء : « لا يقضى القاضى وهو غضبان »[1] يدلنا أن الغضب علة المنع منه .

وأما القسم الرابع – فهو النهى عن فعل يمنع الواجب ، فيعلم أن العلة من كونه محرماً ، كونه مانعاً من الواجب ، وإن لم يصرح به . وهو كقوله /
تعالى : ﴿ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ ﴾[2] : يعلم أن علة كونه مانعاً من ٢/١٨٨
[البيع] وجود واجب تقدم وجوبه . وكقوله تعالى : ﴿ ولا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ ﴾[3]

---

(١) عن أبى بكرة رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » متفق عليه – بلوغ المرام ، رقم ١١٩١ ص ٢١٧ .

(٢) سورة الجمعة : ٩ – ﴿ يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا نُودِىَ للصَّلاةِ مِنْ يومِ الجُمُعةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ ... ﴾ .

(٣) سورة الإسراء : ٢٣ ، ٢٤ – ﴿ وقَضَى ربُّكَ ألَّا تَعْبُدوا إلَّا إيَّاه وبِالوَالِدَيْنِ إحْساناً إمَّا يَبْلُغَنَّ عندَكَ الكِبَرَ أحَدُهُما أو كِلاهُما فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ولا تَنْهَرْهُما وقُلْ لهُما قَوْلاً كَرِيماً * واخْفِضْ لهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمةِ وقُلْ ربِّ ارْحَمْهُما كمَا رَبَّيانِى صَغِيراً ﴾ .

لما نهى عن ذلك بعد وجوب إعظام الأبوين ، وإنه مناف له – علم أن العلة فيه ذلك ، فيقتضى تحريم الضرب بطريق الأوْلى ، لأن المنافاة بينه وبين الإعظام أكثر .
وبعض الناس قالوا بأن[١] المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ ، لا من جهة القياس ، وهذا غير صحيح ، لأنه لو كان كذلك ، لكان اللفظ موضوعاً للمنع من ضربهما ، إما فى اللغة أو فى العرف ، ومعلوم أنه ليس بموضوع له لغة ، ولا يجوز أن يكون موضوعاً له عرفاً ، لأن العلم بحرمة ضربهما بهذه الآية موقوف على قياس الأوْلى ، وهو ما ذكرنا من وجوب الإعظام ، ومناقاة الضرب إياه أكثر من منافاة التأفيف ، فمن لم يحصل هذه الجملة ، لا يحصُل له العلم بحرمة ضربهما بهذه الآية – إلا أن لقائل أن يقول : نحن لا نقول بأن حرمة الضرب مستفادة بصريح اللفظ ، حتى يشترط كونه موضوعاً له لغة أو عرفاً[٢] بطريق الدلالة ، لما نذكره فى حدّ الاستدلال .

وأما طريق العلل المستنبطة – فقد تكلم الناس فيها :

بعضهم اعتبر المشابهة بين الأصل والفرع طريقاً وعلة للحكم .

وبعضهم اعتبر الإخالة .

وبعضهم اعتبر الاطراد فى جميع المعلولات .

وعندنا – طريق معرفة العلة المستنبطة ثلاثة أشياء : التأثير ، والملازمة بين الحكم والوصف ، وإبطال جميع الأوصاف إلا الوصف الذى هو علة .

ونحن نبطل أقاويل المخالفين ، ثم نقرر كل واحد من هذه الطرق الثلاثة .

• • •

---

(١) قد تكون : « إن » .

(٢) فى الأصل كذا : « أو عرهما » – راجع العبارة السابقة .

[أ - إبطال أقوال المخالفين]

١ - أما من اعتبر مجرد الشبه :

يقال له : اعتبرت الشبه فى وصف هو علة ، أو فى وصف ليس بعلة ؟

[فـ] إن قال بالأول - لزمه بيان كونه علة بالدليل .

وإن قال بالثانى - فهو باطل ، لأنه ما من شىء من المحدثات إلا وبينها مشابهة فى وصف ما ، حتى المختلفات والمتضادات ، فيصح قياس كل شىء على كل شىء ، وهذا / باطل[1] . ١/١٨٩

٢ - وأما من اعتبر الإخالة[2] :

يقال له : إن الإخالة أمر باطن لا يمكن تعليق الحكم به . ولأنه فى حيز المعارضة ، لأن المجيب لو قال قائل لى : إن علتى صحيحة وعلة السائل باطلة . فللسائل أن يقول : مثل ذلك .

٣ - وأما من اعتبر الاطراد :

يقال له : عنيت بالاطراد ملازمة الحكم الوصف الذى هو علة على ما نذكره ، أو شيئاً آخر ؟

[فـ] إن قال بالأول - فهو الملازمة ، وهى طريق صحة العلة ، لما نذكر .

---

(١) راجع : السمرقندى ، الميزان ، ص ٥٧٣ وص ٦٠٨ - ٦٠٩ .

(٢) فى الهامش : الإخالة هى أن يكون للوصف خيال الصحة فى القلب . وفى مختار الصحاح : أَخَالَ الشىءُ اشتبه . يقال : هذا أَمْر لا يُخيل . وقال السمرقندى فى الميزان ، ص ٦٠٧ - ٦٠٨ : « ثم فسر بعضهم أن المخيل ما له خيال الصحة . وهذا التفسير فاسد ، لأن الحكم لا يثبت إلا بالعلة الصحيحة قطعاً أو غالباً ، فأما ما له احتمال الصحة فلا . وفسر بعضهم المخيل : أن يكون العقل لا يحيله بأن يكون علة الحكم بل يستحسنه لموافقة وملاءمة بينهما وإن لم يكن لجنس ذلك الوصف أثر فى جنس ذلك الحكم فى أصول الشرع ولكن مع هذا لا يجوز أن يكتفى به ... الخ » .

وإن قال بالثاني – فلا بد من بيانه ، وبيان كونه طريقاً لمعرفة العلة ، ولا سبيل إليه[١] .

[ب – طريق معرفة العلة المستنبطة]

وأما الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه[٢] :

١ – أما التأثير :

فالمعنى به اختصاص الوصف بحالة تناسب الحكم ، ولو عُرض على العقل ، فالعقل يقضى بثبوت الحكم به . ولا نعنى بالعلة إلا هذا .

والتأثير بهذا التفسير تارة يثبت بالنص على طريقة الإجمال ، وتارة يثبت بالإجماع ، وتارة يثبت بنظر العقل بطريق التفصيل .

فالثابت بالنص – كتأثير الطوف فى سقوط نجاسة الهرة ، فيُقاس عليه سائر سكان البيوت .

والثابت بالإجماع – كتأثير التهمة فى منع قبول الشهادة . فإنهم أجمعوا على رد الشهادات بالتُّهم ، فيقاس عليه شهادة أحد الزوجين لصاحبه .

والثابت بنظر العقل – كقياس التفاوت بين اليد الصحيحة واليد الشلاء ، فى منع وجوب القصاص . فإن استيفاء الزيادة ظلم ، وهو ضرر ، وذلك منفى عقلاً ، فيقاس عليه التفاوت بين الأيدى واليد الواحدة ، من حيث العدد ، فيمنع وجوب القصاص بطريق الأولى .

٢ – أما الملازمة :

فالمعنى بها أن الحكم يوجد عند وجود الوصف ، وينتفى عند انتفائه عادة . وذا يقتضى كون الوصف علة للحكم ، لأن علل الشرع أمارات ،

(١) انظر : السمرقندى ، الميزان ، ص ٦٠٥ – ٦٠٧ .

(٢) وهى الثلاثة المذكورة فيما تقدم فى ص ٦٢٠ : التأثير ... الخ .

والأمارة ما تقتضى غلبة الظن . والملازمة على هذا التفسير تقتضى غلبة الظن .

٣ – وأما إبطال سائر الأوصاف :

٢/١٨٩ فإن الوصف الذى هو علة هذا – هو أن تجمع الأمة أو القائسون على / تعليل أصل ، ويختلفون فى علته ، ونبطل جميعها إلا وصفاً واحداً[1] ، فيكون هو العلة ، لأنه لو لم يكن كذلك ، لخرج الحق عن أقاويل الأمة .

فإذا لم يُجمعوا على تعليل الأصل ، بل علل بعضهم ، واختلف من علل ، فمنهم من علل بعلة ومنهم من علله بأخرى ، وفسدت إحداهما ، لا يجب صحة الأخرى ، لأنه ليس فى فسادها ذهاب جميع الأمة عن الحق .

١٥٤ – باب فى : تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك . والفرق بين القياس والاستدلال :

اختلف الناس فى إثبات أصول العبادات وغيرها من المقدرات ، كالحدود والكفارات ، بالقياس :

[فـ] ذهب الكرخى وجملة من المتكلمين – إلى المنع منه . وحكاه الكرخى عن أبى حنيفة رحمه الله .

وذهب الشافعى وأصحابه – إلى جواز ذلك كله ، بالقياس .

وحُكى عن أبى يوسف رحمه الله أنه قبل خبر الواحد فى إثبات الحدود ، كما تُقبل الشهادة . وهذا يقتضى أنه يثبت الحد بالقياس أيضاً ، لأنه كخبر الواحد ، فى إفادة الظن – فإن لم يمنع[2] إثباته بأحدهما ، وإن كان يدرأ بالشبهة ، فكذلك الآخر .

---

(١) فى الأصل : « إلا وصف واحد » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٧٩٥ : « فإن لم يمتنع ... » .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه – أن القياس إثبات الحكم بأمارة يغلب على الظن ثبوت الحكم بها إذا عرض على العقل ، والعقل لا يهتدى إلى إيجاب صلاة سادسة ، وإلى كون نصاب الإبل مقدراً بخمس ، ونصاب الغنم بأربعين ، وإلى كون الزنا موجباً لمائة جلدة ، وإلى كون الكفارة مقدرة بإطعام عشرة مساكين ، من غير زيادة ونقصان ، فلا يمكن إثباتها بالقياس .

فإن قيل : نحن نثبت أصل المقدر بالقياس ، وأصل هذا المقدر مما يعرف بالعقل ، فأما التقدير [فـ] يثبت بالنص ، لا بالقياس . كإيجاب الجلدات مثلاً بالزنا : معقول ، لأنه جناية ، وهذه عقوبة ، فكان ملائماً له ، إلا أن كونه مقدراً بمائة لا يدرك بالقياس . فنحن نعلل أصل الحد المقدر بالقياس ، دون
١/١٩٠ التقدير . وكذا فى سائر المقدرات / – قلنا : آثبتم بالتعليل والمقايسة أصل العقوبة ، أو هذه العقوبة المقدرة المعينة ؟

(أ) – إن قال بالأول – فنحن نقول : كل جناية تستحق بها العقوبة إما عاجلاً أو آجلاً ، ولا كلام فيه . إنما الكلام فى إيجاب هذه العقوبة المعينة المقدرة ، وهذا لأن الجناية إن كانت مؤثرة فى استحقاق العقوبة ، وقد وجبت هذه العقوبة المقدرة ، ولكن يحتمل أنها وجبت ، لأن هذه الجناية ما أوجبت إلا هذا القدر من العقوبة ، ويحتمل أنها أوجبت عقوبة ما مقدرة بمقدار ما ، إلا أن تعيين هذه العقوبة والتقدير بهذا المقدار لمصلحة أخرى لا نقف عليها ، فلا يمكن إثبات التعليل بكونها جناية . وكذا هذا الكلام فى تكفير اليمين بإطعام عشرة مساكين ، وغير ذلك . وكذا هذا فى كون النصاب المقدر سبباً لمال مقدر ، بعلة كونه شكراً : يحتمل أن شكر هذا المقدار من النعمة [يكفيه] هذا القدر ، ويحتمل أن التقدير بهذا القدر لمصلحة أخرى ، فلا يمكن إيجاب شىء من ذلك ، بالقياس .

فإن قيل : أليس أن أبا حنيفة وأصحابه رحمهم الله أثبتوا الكفارة على المُفطر بالأكل والشرب فى رمضان بالقياس ، وأنهم قالوا إنما وجبت الكفارة بالوقاع

فى حديث الأعرابى[1] ، لأنه مفسد للصوم بجهة التعمد ، وهذا المعنى موجود فى الأكل والشرب ، فيوجب الكفارة ، وهذا محض قياس – قلنا : لا نوجب الكفارة بالقياس ، بل بالاستدلال بموضع النص :

بيانه – أنا لا نقول إن الكفارة ثمة وجبت بهذه العلة ، وهى موجودة هنا – لكنا نقول : النص تناول إفساد الصوم ، وهذا إفساد الصوم . بيانه – أن الكفارة تعلقت بمواقعة هى إهلاك ، فإن الأعرابى قال : هلكت وأهلكت ، فقال عليه السلام : « ماذا صنعت ؟ » فقال : واقعت امرأتى فى نهار رمضان . والمواقعة ما كانت مهلكة بذاتها ، بل من حيث كونها مفسدة للصوم ، فكانت الكفارة متعلقة بإفساد الصوم ، وهذا بعينه إفساد الصوم . وهو على مثال الضرب / مع التأفيف فى قوله تعالى : ﴿ ولا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ ﴾[2] فإن النص لا يقتضى ٢/١٩٠
حرمة التأفيف لذاته ، بل من حيث إنه إيذاء أحد الأبوين ، وترك إعظامهما ، والضرب فى ذلك أعظم ، فيجب تحريمه بطريق الاستدلال لا بالقياس .

فإن قيل : هذا لا يخلصكم عن عهدة الإلزام ، لأنا نقول : المنصوص عليه فى حديث الأعرابى الوقاع ، دون الأكل والشرب ، والجماع بعين النص ،

---

(١) فى بلوغ المرام ، رقم ٥٤٧ ص ٩٥ – ٩٦ : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال : هلكتُ يا رسول الله ! قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعتُ على امرأتى فى رمضان ! فقال : هل تجد ما تُعتق رقبة ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا . ثم جلس . فأُتِىَ النبى ﷺ بعَرَقٍ (زنبيل – قُفة) فيه تمر ، فقال : تصدَّق بهذا . فقال : أعَلَى أفقرَ منا ؟ فما بين لابَتَيْها أهل بيت أحوج إليه منا . فضحك النبى ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال : اذهب فأطعمه أهلك » رواه السبعة واللفظ لمسلم . واللَّابَة الحَرَّة من الأرض وهى الأرض ذات الحجارة السود ، والجمع لابات ولابٌ . والمدينة بين حَرَّتين . وفى الحديث : أنه عليه الصلاة والسلام حَرَّم ما بين لَابَتَىْ المدينة » مختار الصحاح . والمعجم الوسيط .

(٢) سورة الإسراء : ٢٣ . وراجع فيما تقدم الهامش ٣ ص ٦١٩ .

أو لأنه شاركه فى المعنى ، وهو كونه إفساداً للصوم ومنافياً تعظيم الوالدين ؟

إن قال بالأول – فقد أبعد ، لأن اللفظ غير موضوع له لغة ولا عرفاً .

(ب) – وإن قال بالثانى – فهو عين القياس .

قلنا : نحن نثبت حرمة الضرب والكفارة بالأكل والشرب بالنص ، لا بالمقايسة ، لكن لا بصريح النص ، ليحتاج فيه إلى كونه موضوعاً له لغة أو عرفاً . بيانه – هو بيان طريق الاستدلال : أن الكفارة فى حديث الأعرابى ما تعلقت بعين الوقاع لما مرَّ ، وإنما تعلقت بالإهلاك بإفساد الصوم ، فصار كأن النبى عليه السلام قال : عليك الكفارة بإفساد الصوم . هذا هو المفهوم من النص عند وجود هذه القرائن ، وإن لم يكن اللفظ موضوعاً له . وهذا إفساد الصوم ، فيكون متناولاً بالحديث . وكذا قوله تعالى : ﴿ ولا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ﴾[1] لم يتناول عين التأفيف ، بل أذى الوالدين وترك إعظامهما ، فصار كأن الله تعالى قال : « ولا تؤذوهما ولا تفعلوا فعلاً ينافى إعظامهما » ، ولو قال ذلك ، كان الضرب متناولاً بالنص ، إلا أن هذا النوع من التناول يُعرف بنظر دقيق ويبتنى على مقدمات خفية ، فسميناه « استدلالاً » ، وجعلنا الثابت به ثابتاً بدلالة النص ، لا بالقياس . ولهذا لم يجز دفع حرمة الضرب مع بقاء حرمة التأفيف . وفى القياس يجوز أن يرتفع حكم الفرع ويبقى الأصل ، كحرمة البيع فى الأرز مع الحرمة فى البرّ .

وأما المخالف – احتج بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾[2] وغيره من الدلائل الموجبة للقياس ، على سبيل الإطلاق .

١/١٩١ والجواب – أن هذه / الدلائل تقتضى التعبد بالقياس ، فيما تُعرف علة القياس فيه ، وأمكن تعديته فيه بالمشاركة فى العلة ، وهنا لا يمكن – والله أعلم .

---

(١) سورة الإسراء : ٢٣ . وراجع فيما تقدم الهامش ٢ ص ٦٢٥ و ٣ ص ٦١٩ .

(٢) سورة الحشر : ٢ . وراجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٦١١ و ٣ ص ٦٠٠ .

١٥٥ - باب فى : تعليل الأصل الواحد بعلل مختلفة :

ذهب أصحاب الشافعى رحمه الله إلى المنع من ذلك .

و [نحن] نجوزه ، سواء كان لحكم واحد أو لأحكام مختلفة .

مثال التعليل لحكم واحد - تعليل الله تعالى حرمة الخمر بإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله تعالى والصلاة .

ومثال التعليل لأحكام - تعليل الصلاة بكونها عبادة ، لاشتراط النية فى الوضوء وبكونها حق الله تعالى .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه - أن العلة إما إن كانت أمارة على الحكم أو وجه المصلحة فى الحكم :

- فإن كانت أمارة - جاز اجتماع الأمارات على حكم واحد وعلى أحكام ، كاجتماع الأدلة على وحدانية الله تعالى وعلمه وقدرته .

- وإن كان وجه المصلحة - جاز أن يكون الشىء الواحد صلاحاً من وجهين بل من وجوه كثيرة . دل عليه أن الله تعالى علل تحريم الخمر بعلل على ما ذكرنا - [و] دل عليه العرف ، فإنه يصح أن يقول القائل : أعط درهماً فلاناً لأنه فقير ولأنه متعفف ولأنه قريبى . وهذه علل مختلفة .

فإن قيل : إذا عرف الحكم بعلة واحدة ، فالتعليل بالأخرى لا يفيد - قلنا :

- إن كان التعليل لحكم واحد ، [فهو] كالأدلة المتظاهرة على مدلول واحد .

- وإن كان لأحكام[1] كثيرة ، [فهو] يفيد تعدد الحكم فى الفروع - مثاله ما قلنا : إذا قال لغيره : أعط فلاناً لأنه فقير ولأنه فاضل ولأنه متعفف ،

---

(١) فى الأصل : « الأحكام كثيرة » .

يثبت حكم الإعطاء فى أشخاص اتصفوا(١) بهذه الصفات .

١٥٦ – باب فى : حكم الفرع إذا تقدم(٢) على الأصل :

مثاله – قياس الوضوء على التيمم ، فى اشتراط النية – لأن الوضوء وجب بمكة ، والتيمم بعد الهجرة .

٢/١٩١ وقد منع من ذلك قوم ، لأن شرط / ما تقدم وجوبه ، [لا](٣) يجوز أن يكون بما تأخر وجوبه ، لأن الدليل [لا](٤) يتأخر عن المدلول [عليه] .

ونحن نقول ذلك على التفصيل :

– إن كان الفرع الذى تقدم حكمه بحال لم يدل الدليل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك المتأخر – لا يصح ذلك القياس ، لأنه لا يكون على الحكم الذى تعبدنا به دليل فى الحال .

– وإن دل على حكم الفرع دليل آخر متقدم – لا يبطل ذلك القياس ، لأنه يجوز(٥) أن يدلنا الله تعالى على حكم بأدلة مترادفة ، كالمعجزة بعد المعجزة(٦) المقارنة لابتداء الدعوة – والله أعلم .

١٥٧ – باب فى : العلة هل هى دلالة على اسم الفرع ، ثم تعلق به حكم شرعى – أم تدل ابتداء على الحكم ؟

قال بعضهم : الثابت بالقياس فى الفروع ، الأسامى ، ثم تعلق بها حكم شرعى –

---

(١) فى الأصل كذا : « اتفقوا بهذه .. » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٦ : « وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل » .

(٣ – ٤) من المعتمد ، ٢ : ٨٠٦ .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٧ : « لا يجوز » .

(٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٧ . وفى الأصل كذا : « بعد الهجرة » .

قالوا : ثبت بالقياس أن الشفعة[١] تركة ثم ثبت الإرث فيها[٢] . وأن اللواطة زنا ثم تعلق بها[٣] الحد . وثبت بالقياس كون النبيذ خمراً ثم يحرم بالآية .

وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام – فهم :

– إن منعوا من إثبات الأحكام فى الفروع بالقياس ، فذلك[٤] باطل ، لما ذكرنا من كون العلل أمارات على الأحكام .

– وإن أرادوا أن العلل قد يتوصل بها إلى الأحكام فى بعض المواضع وإلى الأسماء أيضاً فى بعضها – فنقول :

* إن أرادوا بالعلل العلل الشرعية ، وبالأسماء الأسماء اللغوية ، فهو باطل ، لأن اللغة سابقة على الشرع ، [و] لتقدمها خاطبنا[٥] الشرع بها ، فلا يجوز أن تثبت [بـ] ما يتأخر عنها[٦] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٧ . وفى الأصل الكلمة غير مقروءة ففيه هكذا : « السبحه » . ولعل المراد : حق الشفعة .

إذا مات الشفيع بعد قضاء القاضى بالشفعة ولو قبل نقد الثمن وقبض المبيع يكون الأخذ بالشفعة لازماً لورثته بالاتفاق ويكون المشفوع ميراثاً لورثته . أما إذا مات بعد البيع وقبل القضاء بالشفعة ، بعد الطلب أو قبله ، تبطل الشفعة . وإذا مات المشترى فلا تبطل الشفعة ، لأن المستحق باق ولم يتغير سبب حقه .

(انظر : الشلبى على الزيلعى ، ٥ : ٢٥٧ – ٢٥٨ – وكتابنا : مذكرات فى الفقه الحنفى ، ص ١٧٣ – ١٧٤) .

(٢) فى الأصل : « فيه » .

(٣) فى الأصل : « به » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ . وفى الأصل : « وذلك » .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ : « لأن اللغة أسبق من الشرع . ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها » . وفى الأصل كذا : « لأن اللغة سابقة على الشرع وبتقدمها خطابنا الشرع بها » .

(٦) فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ : « فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارية » .

وإن أرادوا أن الأسامي اللغوية تثبت بقياس [غير][1] شرعي ، فهذا جائز ، لما مرَّ فى صدر الكتاب .

وإن أرادوا أن [من][2] الأسماء الشرعية ما يثبت بعلل ، فهو غير بعيد أيضاً ، لأنا نعلم أن الشريعة إنما سمت هذه الأفعال المخصوصة « صلاة » لاختصاصها بصفة متى انتفت عنها لم تُسمَّ[3] بهذا الاسم ، فما شاركها فى تلك الصفة يسمى صلاة – والله أعلم .

١/١٩٢ **١٥٨ – باب فى : تخصيص / العموم ونسخه ، بالقياس[4] :**

– ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز ذلك أصلاً .

– وذهب الشافعى رحمه الله إلى جواز ذلك على كل حال . وهو قول أكثر الفقهاء ومذهب أبى الحسن الكرخى .

– وقال بعضهم : يجوز فى حال دون حال . واختلفوا فى تفصيل تلك الحالة :

* بعضهم جوزوا بالقياس الجلىّ دون الخفىّ .

* وبعضهم جوزوا ذلك إذا خصَّ منه شىء ، ولم يجوزوا إذا لم يخصَّ منه شىء .

أما جواز نسخه بالقياس ، فنذكره فى تضاعيف التعبد[5] .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ . راجعه . وراجع « باب الحقيقة والمجاز » وما ورد فيه ، ص ١٥ وما بعدها فيما تقدم .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ . وفى الأصل : « لم يُسم » . وراجع : المعتمد ، ٢ : ٨٠٨ – ٨٠٩ .

(٤) انظر فى المعتمد ، ٢ : ٨١٠ – ٨١١ مقدمة : « باب فى تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به » .

(٥) كذا فى الأصل . وفى المعتمد ، ٢ : ٨١٠ : « فى تضاعيف هذا الفصل » .

وأما جواز تخصيصه به – فالدلالة على ذلك ، على كل حال : فإن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على تخصيص قوله تعالى : ﴿ إِنِ امْرُءٌ هَلَكَ ليسَ له وَلَدٌ وله أُختٌ فلَها نِصْفُ ما تَرَكَ وهو يَرِثُها إنْ لم يَكُنْ لها وَلَدٌ ﴾[1] بالقياس ، لأنهم اختلفوا فى مسألة الجد : فمنهم من جعل الجد أَوْلى بالمال من الأخ بنوع قياس . وبعضهم قاسم بين الجد والأخ بنوع قياس ، فلم يعط جميع المال للأخ ، وهو تخصيص بهذه الآية ، ولم يعط الأخت نصف مال الأخ مع الجد .

وهذه الدلالة تفسد قول من أجاز تخصيصه إذا خصَّ ، ولم يجوزوا إذا لم يخص . ولأنا قد ذكرنا فى باب الأخبار أن العام إذا خص منه كالذى لم يخص[2] ، فإجماعهم على جواز تخصيص أحدهما ، إجماع على جواز تخصيص الآخر .

فإن قيل : التخصيص فى معنى النسخ ، من حيث إن كل واحد منهما يخرج بعض ما تناوله الخطاب . ثم إجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس ، لا يكون إجماعاً على جواز نسخه ، فكذا هذا – قلنا : كل مسألتين إذا كان معناهما واحداً ولا تفاوت بينهما ، فالإجماع على جواز أحدهما يكون إجماعاً على جواز الآخر . وهو كإجماعهم على جواز القياس فى مسألة : يدل على صحة القياس فى مسألة أخرى تجرى مجراها . فإجماعهم على جواز التخصيص [بالقياس ، دليل على جواز نسخه بالقياس][3] الذى هو بمعناه . ويجوز أن يرد التعبد بأحدهما دون الآخر / لمصلحة يفترقان فيها ، لا يعلمها إلا الله تعالى . ٢/١٩٢

---

(١) سورة النساء : ١٧٦ – ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُم فى الكَلالَةِ إِنِ امْرُءٌ هَلَكَ ليس له وَلَدٌ وله أُختٌ فلَها نِصْفُ ما تَرَكَ وهو يَرِثُها إنْ لم يَكُنْ لها وَلَدٌ فإنْ كانَتا اثْنَتيْنِ فلهما الثُّلُثانِ ممَّا تَرَكَ وإنْ كانُوا إخوةً رِجَالاً ونِساءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لكُم أنْ تَضِلُّوا واللهُ بكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ ﴾ .

(٢) راجع فيما تقدم ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٨١٣ . وعبارة المعتمد (٢ : ٨١٣) : « فإجماعهم على تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس ، لولا ما نع من ذلك ، وهو الإجماع . =

دلالة أخرى – إن وجوب العمل بالقياس مقطوع به ، كما أن وجوب العمل بالعموم مقطوع به . وإذا كان أحدهما أخص من الآخر ، يجوز أن يخص الأعم به .

وقد مر تقرير هذه الأدلة فى باب الأخبار فى جواز تخصيص العام بخبر الواحد[1] .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – منها – أن عموم الكتاب دليل معلوم ، والقياس أمارة مظنونة ، فلا يجوز أن يعترض بالمظنون على المعلوم .

٢ – ومنها – أن القياس إنما يعمل به لضرورة ، ومع عموم الكتاب لا ضرورة .

٣ – ومنها – أن عموم الكتاب أصل والقياس فرع . ولا يجوز أن يعترض بالفرع على الأصل .

٤ – ومنها – قوله عليه السلام لمعاذ رضى الله عنه : « بِمَ تقضى ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسوله . قال : فإن لم تجد ؟

= وإجماعهم على المنع من نسخه بالقياس هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس لولا مانع منع من ذلك وهو إجماعهم على تخصيصه به » .

وفيه ، ٢ : ٨١٨ : « ... قيل : إن الصحابة لم تنص على جواز نسخ القرآن بالقياس . وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذى هو فى معناه . وليس يمتنع أن يرد التعبد بأحدهما دون الآخر لوجه المصلحة يفترقان فيه لا يعلم إلا الله عز وجل . ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس ؟ وأجاب النسخ ... الخ » .

(١) راجع فيما تقدم الباب ١١٢ ص ٤٦٢ وما بعدها .

قال : أجتهد فيه برأيي[1] – جعل رسول الله الاجتهاد مشروطاً بأن لا يجد الحكم فى كتاب الله ولا فى السنة . والحكم الذى تناوله العموم موجود فى كتاب الله تعالى والسنة .

٥ – ومنها – أن شرط صحة القياس أن لا يرده النص . فإذا كان عموم الكتاب يرده ، لا يصح .

والجواب :

أما الأول – فالجواب عنه ما مرَّ فى باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد .

وأما الثانى – قلنا : إنما يكون العمل بالقياس لضرورة : أن لو لم يكن القياس حجة عند معارضة عموم الكتاب – وهذا نفس المسألة .

فإن قيل : تناول لفظ العموم الحادثة[2] يدل على أنها مرادة بالنص . وثبوت الحكم بالنص يغنى عن القياس . قلنا : إنما يمكنكم أن تعلموا أن تناول اللفظ الحادثة دالة على ذلك ، إذا أثبتم أنه ليس من شرط كون اللفظ دلالة على ذلك : أن لا يعارضه قياس مخصوص ، وإنما يمكنكم ذلك إذا أثبتم أن القياس العارض ليس بحجة[3] ، وهذا نفس المسألة .

وأما الثالث – قلنا : أصل القياس ما يقع رد الفرع إليه ، كالبر فى باب الربا ، أو ما يدل على ثبوت الحكم فى الأصل ، أو ما يدل على صحة القياس . وتخصيص بيع الأرز / عن عموم قوله تعالى : ﴿ وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾[4] ١/١٩٣

---

(١) فى الأصل كذا : « برأى » . وفى المعتمد ، ٢ : ٨١٧ : « قال : أجتهد رأيى » . وراجع فيما تقدم الهامش ١ ص ٦١٠ .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٨١٦ : « للمسألة » .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٨١٦ : « أن القياس المخصص للعموم ليس بدلالة » .

(٤) سورة البقرة : ٢٧٥ – ﴿ ... ذَلِكَ بأنَّهم قالُوا إنَّما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا ... ﴾ . وفى الأصل تشبه : « فأحل » .

لا يكون اعتراضاً على شيء من ذلك ، فلا يكون اعتراض الفرع على الأصل .

وأما الرابع – قلنا النبى عليه السلام أراد بذلك أن لا يجد الحكم فى كتاب الله تعالى الذى ليس بعام ، وفى سنة الرسول التى ليست بعامة – عرفنا ذلك بدلالة متصلة ودلالة منفصلة :

أما المنفصلة – فما ذكرنا أن العمل بالقياس واجب عند معارضة عموم الكتاب .

وأما المتصلة – فما ذكرنا أنه كما جعل الاجتهاد مشروطاً ، بأن(١) لا يجد الحكم فى كتاب الله تعالى [ولا سنة رسول الله و] جعل(٢) العمل بالسنة مشروطاً بأن لا يجد الحكم فى الكتاب(٣) الذى ليس بعام ، لإجماعنا أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة القاطعة – كذا هذا(٤) .

وأما الخامس – قلنا : إن عنى برد النص أن القياس يرفع حكم النص أصلاً ، فغير موجود هنا – وإن عنى به أنه يرفع بعض ما تناوله اللفظ ، ففساد هذا القياس غير مجمع عليه .

---

(١) فى الأصل : « فإن » .

(٢) فى الأصل : « الذى جعل العمل ... » .

(٣) هنا عبارة « ثم شرط العمل بالسنة أن لا يجد الحكم فى الكتاب » وظاهر أنها مكررة .

(٤) العبارة فى المعتمد ، ٢ : ٨١٧ : « وليس يجوز الجواب عن هذا الخبر بأن يقال إن حكم القياس غير موجود ، وإن تناوله العموم ، وأن ذلك قد دخل تحت قوله : « أجتهد رأيى » ، لأنه إنما يعلم معاذ أن ذلك الحكم غير موجود فى الكتاب ، وإن تناوله عمومه بعد أن يجتهد . فيعلم أن القياس قد دل على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم . وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد . ومعلوم أنه قد جعل اجتهاد رأيه مشروطاً بنفى وجدانه الحكم . وهذا التأويل يقتضى أن نفى وجدان الحكم فى الكتاب مشروط بتقدم اجتهاد رأيه » .

١٥٩ – باب فى : تخصيص العلة . وتخريج النقوض التى ترد على العلل المستنبطة :

صورة تخصيص العلة أن توجد العلة بحدها تامة بركنها ، مختصة بالوجه الذى لأجله يقتضى ثبوت الحكم ، ولا يثبت الحكم فى بعض المواضع(١) .

والعلة نوعان :

(أ) – عقلية – وهى التى توجب الحكم بذاتها قطعاً . وهذا النوع لا يجوز تخصيصه بالإجماع . وهو محال عقلاً ، فإن الحركة متى كانت علة لتحرك الجوهر ، والسواد علة كون الجسم أسود ، لا يتصور وجودهما ولا يصير الجوهر متحركاً والجسم أسود .

(ب) – [و] علة شرعية – وهذا الوصف المختص بحالة يقتضى ثبوت الحكم الشرعى . نحو كون الفعل واجباً وحراماً ، وكون العقد جائزاً وفاسداً ، وغير ذلك . وهو على نوعين : منصوص عليها ، ومستنبطة :

– فالأولى(٢) – يجوز تخصيصها ، لأن كونها علة يعرف بالنص ، والنص يقبل
٢/١٩٣ التخصيص . وهو نظير قوله عليه السلام / : « الهرة ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »(٣) – جعل الطواف علة لسقوط النجاسة ، ثم يجوز أن يخص منه بعض الطوافين ، كالكلب ونحوه .

---

(١) قال البخارى فى كشف الأسرار ، ٤ : ٣٢ : « تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع ... الخ » . وفى الهامش : تخصيص العلة هو تخلف الحكم عن العلة . وقد سماه الشافعى نقضاً ، وإنه لا يجوز عندنا . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٨٢١ وما بعدها .

(٢) فى الأصل : « فالأول » ويصح باعتبار المقصود : « النوع الأول » : لكنه قال بعد : « والثانية » .

(٣) راجع فيما تقدم الهامش ٢ ص٥٨٣ . وبلوغ المرام ، رقم ٩ ص ٣ .

والثانية – اختلفوا فى جواز تخصيصها :

قال أصحابنا رحمهم الله : لا يجوز تخصيصها .

وذهب أصحاب الشافعى وبعض المتكلمين إلى جوازه . ونسبوا ذلك إلى أبى حنيفة رحمه الله . قالوا : روى الكرخى عن أبى حنيفة رحمهما الله أنه جوز تخصيص العلة ، إلا أنه غير صحيح .

والدلالة على صحة ما ذهبنا إليه – وجوه أربعة قريب بعضها من بعض :

أحدها – إن جواز تخصيص العلة يخرج طريق معرفة الأحكام الشرعية من أن يكون [طريقاً][1] إليها ، وذا لا يجوز – بيانه : إنا نعرف ثبوت الأحكام الاجتهادية بوجود وصف يقتضى غلبة الظن بثبوتها . فلو جوزنا وجود الوصف المقتضى لغلبة الظن ، على الحد الذى اقتضى غلبة الظن بثبوتها[2] فى الأصل ، فى بعض المواضع ، ولا يثبت الحكم ، خرج من أن يكون طريقاً إلى معرفة الحكم ، وهو مما لا يجوز القول به ، مع ورود التعبد بالقياس وإثبات الأحكام بالاجتهاد .

وثانيها – إن تجويز تخصيص العلة ، يمنع تعلق الحكم بالوصف الذى[3] تعلق به الحكم ، والأصل الذى توافقنا على كونه علة فيها – بيانه : أن الحكم إنما تعلق بالعلة الشرعية فى الموضع الذى ثبت الحكم به ، لكونه على الظن ثبوته ، لا بكونه موجباً له ، لأن العلل الشرعية أمارات لا موجبات . فإذا وجدت العلة مقتضية غلبة الظن ، وغلب على الظن ثبوت الحكم به ولم يثبت ، فقد بطل تعلق الحكم بهذا الوصف ، وهذا لا يجوز .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٨٢٣ .

(٢) هنا تكررت فى الأصل عبارة « فلو جوزنا وجود الوصف المقتضى لغلبة الظن » ثم شطبت مع زيادة كلمتين بين السطور بخط صغير جداً وهما « به إلى » .

(٣) هنا تكررت فى الأصل كتابة عبارة « تعلق الحكم بالوصف الذى » ثم شطبت .

وثالثها – إن جواز تخصيص العلة يسد باب إثبات الأحكام فى الفروع الاجتهادية – بيانه : أنا إذا جوزنا امتناع ثبوت الحكم فى بعض المواضع ، مع وجود ما هو علة فى الأصل ، وفى كل موضع يعلل المجيب لإثبات الحكم – فلقائل أن يقول / : جواز امتناع الحكم هنا مع وجود العلة ، لأنه متى جاز ذلك ١/١٩٤
فى موضع ، فلا وجه لفرق بينه وبين موضع آخر . فلا بد من دليل آخر يوجب اتصال الحكم بها فى هذا الموضع ، مع جواز انفصاله عنها ، وذلك مما لا سبيل إليه .

ورابعها – إن جواز تخصيص العلة يبطل كونها علة – بيانه : أنه إذا وجد الوصف الذى ادعى المجيب كونه علة للحكم بحدّه فى موضع ، ولم يثبت الحكم ، علم أنه ليس بعلة ، لأن العلة ما يقتضى ثبوت الحكم ، أو المؤثر فى ثبوته . والأصل أن المقتضى والمؤثر إذا وُجد ، يوجد المقتضَى والأثر ، فإذا امتنع ثبوت الحكم هنا ، دلَّ ذلك على أن [الوصف][1] الذى ذكره المجيب ليس بعلة ، وإن أبرز المجيب وجه الاقتضاء والتأثير ، فهذا يبطل كونه علة ، بطريق المعارضة ، فيبطل كونه علة .

فهذه الوجوه الأربعة مختلفة الصور ، وإن كانت معانيها متقاربة . ولهذا أمثلة أوضحها أن واحداً لو أخبر بعشرة أشياء ، والمعلوم من حاله فى الظاهر السداد والأمانة والتجنُّب عن الكذب[2] ، يغلب على ظننا وجود كلها ، وتثبت الحكم المتعلقة بها ، ومحال أن يغلب على ظنوننا بعضها دون بعض ، وحاله فى السداد والأمانة ما ذكرناه .

فإن قيل : تجويز تخصيص العلة لا يؤدى إلى ما ذكرتم ، لأن للمُجيب أن يقول : هذه العلة إنما تثبت الحكم عندى بشرائط أخر ، أو عند أوصاف غير ما ذكرته –

---

(١) فى الأصل كذا : « القدر » – انظر فيا بعد (ص ٦٤٠) فى الربا : مسألة الجص والتفاحة بالتفاحتين .

(٢) انظر فيما بعد ص ٦٤٢ .

عرف ذلك معقول المعنى أو غير معقول المعنى ، كاشتراط العدد ولفظة الشهادة فى العمل بها ، فإنما ذكرت هذه الأوصاف وقيدت العلة بها ، ولم توجد هذه الأوصاف فيما أوردته من النقض ، وخصت العلة فيه ، فلا يؤدى إلى ما ذكرتم – قلنا : الوصف الذى قيدت العلة به ، أو الشرط الذى وقف عمل[1] العلة عليه – [هل] من الأوصاف المؤثرة فى ثبوت الحكم ، أو المؤثرة فى جعل العلة علة للحكم أو هو من قبيل ما لا أثر [له] فى الحكم والعلة أصلاً ؟ .

٢/١٩٤ إن قال بالأول – فهو من أوصاف العلة ويقف عليه / تمام العلة عليه ، فلا تكون العلة بدونه علة ، وامتناع الحكم عند فقده فى موضع لا يكون تخصيص العلة ، والكلام فيه .

وإن قال بالثانى – فهذا لا يدفع ما ذكرناه [2] من المحالات ، لأنه متى وجد ما هو المؤثر فى الحكم والمغلب على الظن ، ولا يثبت الحكم ، أدى إلى ما ذكرناه من المحالات ، وذكر أوصاف لا تأثير لها فى الحكم أصلاً ، ضائع ولغو ، وما هو إلا كقول القائل : إن الزنا علة الرجم ، بشرط كون الزانى محصناً ، والفضل على المساواة علة تحريم الربا لكون المبيع بُرًّا ، وغير ذلك . فلو فتحنا هذا الباب لامتنع إيراد النقض أصلاً ، لأن الفرع المختلف فيه لا بد أن يكون مفارقاً للأصل بوصف ما ، وإلا يكون عينه ، فيذكر المجيب تلك المفارقة مع أنه لادخل[3] لها فى إثبات الحكم أصلاً . وهذا واضح البطلان جدًّا .

فإن قيل : هذا باطل بجواز تخصيص النص العام ، لأن الحكم إنما يعرف ثبوته ، بكونه عامًّا ، فإذا جوزنا تخصيصه لا يمكن معرفة الأحكام ، أو يمتنع تعلق

---

(١) « عمل » قد تكون فى الأصل مشطوبة .

(٢) هنا عبارة غير مقروءة ورسمها هكذا : « من المرام » ولعلها أو بعضها مشطوب . وفى الهامش عبارة « أدى إلى ما ذكرناه » دون بيان موضعها . ولعلها تكرار ما فى المتن .

(٣) فى الأصل كذا : « لا يدخل » .

الحكم بما هو متعلق به ، كما ذكرتم هنا – قلنا : لا كذلك ، لأن النص إنما يُثبت الحكم ، لكونه دلالة على مراد المتكلم ، فقبل اقتران المخصص به دليل إرادة الكل ، فيفيد الحكم فى الكل ، وعند اقتران المخصص به دليل إرادة الباقى ، فيفيد الحكم . فأما العلة – [فـ] تفيد الحكم لاختصاصها بوجه يقتضيه ، وهذا لا يتخصص ببعض المواضع دون البعض .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – [منها – أن العلة الشرعية أمارة ، فجاز وجودها فى موضع ولا حكم ، كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم][1] .

٢ – [و] منها – أن العلة الشرعية إنما صارت علة بجعل جاعل ، فجاز أن يجعله علة فى بعض المواضع دون البعض .

٣ – ومنها – أن العلة الشرعية أمارة على الحكم ، فوجودها من دون حكمها لا يُخرجها عن كونها أمارة ، لأن الأمارة لا يجب أن يوجد حكمها معها على كل حال ، بل الغالب مواصلة الحكم لها ، وهذا الحكم لا يبطل بتخلف الحكم عنها فى موضع – ألا ترى أن وقوف مركوب القاضى على باب دار الأمير أمارة كونه فيها ، ولا يخرج من كونه / أمارة ، بأن لا يكون فيها على بعض الأحوال ، ١/١٩٥
حتى لو شهدنا كونه على باب الأمير مرة أخرى ، نظن كونه فيها – فكذا هذا .

و[2] الجواب :

أما الأول – قلنا : إن جاز وجودها من دون حكمها ، قبل أن صارت

(١) هذه العبارة من المعتمد ، ٢ : ٨٣١ . وهى ساقطة من الأصل ، لأن الجواب فيما بعد تضمن الرد عليها دون وجودها . وظاهر أن الجواب تضمن الرد على ثلاثة أشياء ، وبدون هذه العبارة يكون الموجود اثنين فقط .

(٢) الواو غير واضحة .

أمارة – [فـ] لِمَ جاز ذلك بعد أن صارت أمارة ؟ ومتى أنكرتم[١] أنها متى صارت أمارة صارت طريقاً ، والتخصيص يمنع كونه طريقاً على ما مرَّ . ألا ترى أن قبل الشرع [جاز] أن يوجد ولا يتعلق به حكم أصلاً ، وبعد ما صارت أمارة لا يجوز ذلك .

وأما الثانى – قلنا : لا نسلم أن العلة الشرعية إنما صارت علة بجعل جاعل – بيانه : أن وجه كونها علة : إما وجه المصلحة فيها ، أو كونها أمارة على وجه المصلحة ، وذا لا يقف[٢] على جعل جاعل .

وأما الثالث – قلنا : جواز انفصال الحكم عنها ، يبطل كونها أمارة ، أو يمنع تعلق الحكم بها على الوجه الذى ذكرنا . وهكذا نقول فيما ذكر من المثال ، والوجه فيه ما مرَّ ..

فإن قيل : فإذا لم يجز تخصيص العلة – فما طريق دفع النقوض التى ترد على العلل المستنبطة – قلنا : طريقه من وجوه ستة :

أحدها – أن يبين المجيب أن بعض الأوصاف التى تركبت منها[٣] العلة وصارت بمجموعها مؤثرة فى الحكم ، لم توجد فى مسألة النقض ، لتكون مفارقة بينه وبين الفرع ، فيما هو علة مؤثرة – مثاله : إنا أجرينا الربا فى الجص لعلة القدر والجنس ، لأنهما مؤثران فى ظهور الفضل على المساواة ، فلو أُورد علينا التفاحة بالتفاحتين نقول : ثمَّ لم يوجد الوصفان ، وهو القدر[٤] ، لعدم المعيار الشرعى .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٣١ : « وما تنكرون ... » .

(٢) فى الأصل : « لا نقف » . وفى المعتمد ، ٢ : ٨٣٢ : « بل هى كذلك شاء الجاعل ذلك أو لم يشأ » .

(٣) يقال : تركَّب الشىء من كذا وكذا : تألَّف وتكوَّن . وفى الأصل : « عنها » . راجع فيما تقدم ص ٦٣٧ – ٦٣٨ .

(٤) بأن انعدم أحدهما وهو القدر : الكيل أو الوزن .

والثانى – أن فى وجود الأوصاف التى هى علة ، خَلل . ومعنى ذلك أنه موجود من وجه دون وجه ، ليكون مفارقة فيما هو المؤثر من وجه . مثاله : إنا أثبتنا حل الوطء بعد الطلاق الرجعى لقيام النكاح ، فلو أورد علينا الطلاق البائن فى العدة . فنقول : النكاح قائم ثَمَّ أيضاً ، ولهذا قلتم إنه يحرم عليه نكاح أختها ، لأنه جمعٌ بينهما / فى النكاح ، أو نقول : ثم النكاح زائل من وجه ، ٢/١٩٥ فامتنع حل الوطء .

وثالثها – أن نبين أن وصف العلة موجود فى مسألة النقض بأصله ، لا بقدره . فتكون مفارقة فى الوصف المؤثر أيضاً ، لأن المؤثر هو المقدر بالمقدار الموجود فى موضع التعليل . مثاله : إنا أوجبنا الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب فى نهار رمضان ، لكونه جناية إفساد الصوم . فإذا أورد علينا الإفطار بالحصاة[1] والنواة ، نقول : ثمة وجدت جناية إفساد الصوم بأصله ، لا بقدره ، لأنه لم يوجد إفساد معنى الصوم[2] . وكذا قلنا بوجوب الزكاة فى الحلى بوصف كونه نعمة وبوصف كونه شكراً ، فإذا أورد علينا ما دون النصاب أو [كونه] مالاً غير نام ، كثياب البِذلة[3] ، نقول : ثم وجد أصل النعمة ، لا قدرها .

ورابعها – أن نبين أن الوصف الذى ذكره فى معرض العلة لم يختص بالوجه الذى لأجله يؤثر فى ثبوت الحكم ، أو فيه ضرب خلل ونقصان ، لأن العلة الشرعية إنما تكون علة ، لوقوعها على وجه يقتضى غلبة الظن ، بثبوت الحكم .

(١ – ٢) الحصاة : الواحدة من صغار الحجارة – قال محمد بن الحسن فى الأصل ، ٢ : ٣٢٥ – ٣٢٦ : « قال : وسئل محمد بن الحسن عمن ابتلع جوزة رطبة وهو صائم – قال : عليه القضاء ولا كفارة عليه . قيل : فإن ابتلع لوزة رطبة أو حنطة صغيرة ؟ قال : عليه القضاء والكفارة » وذلك « لأن وجوب الكفارة يستدعى كمال الجناية ، والجناية تتكامل بتناول ما يتغذى به أو يتداوى به لانعدام الإمساك صورة ومعنى ولا تتكامل الجناية بتناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به ، لأن الإمساك ينعدم به صورة لا معنى ... » السرخسى ، المبسوط ، ٣ : ١٣٨ .

(٣) ما يلبس فى المهنة والعمل ولا يُصان – المعجم الوسيط .

فإذا لم يقع مختصاً بتلك الجهة لا يكون علة – مثاله : لو أخبرنا مخبر بعشرة أشياء ، وهو معروف بالسداد والديانة والتجنب عن الكذب ، يغلب على الظن [عدم] ذلك(١) ، لأنه لم يقع على وجه يقتضى غلبة الظن بصدقه ، لأنه متهم فيه . ومثاله فى الشرعيات : أنّا عللنا قبول شهادة الذمى على الذمى بكونه مؤثراً فى تغليب الظن ، لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه قبح الكذب . فلو أورد علينا شهادته على المسلم ، نقول : خبر [ه] عليه لا يؤثر فى تغليب الظن ، لأنه متهم فى حقه ، إلى غير ذلك من النظائر .

وخامسها – أن نبين الوصف الذى هو علة مع وجوده واختصاصه بذلك الوجه حقيقة ، وأعدمه الشرع أى ألحقه بالعدم ، فلا تكون العلة موجودة حكماً ، وإن كانت موجودة حقيقة . مثاله – قول القائل : إن كون الشخص
١/١٩٦ حياً مكلفاً علة لبقاء أملاكه وعصمة نفسه / وأمواله ، ليتمكن به من دفع حوائجه . فلو أورد علينا المرتد والحربى ، نقول : هو حى حقيقة ، لكن الشرع جعله ميتاً حكماً وألحقه بالأموات . ومعنى ذلك أنه خصه بحالة : تقتضى تلك الحالة أن تجرى عليه أحكام الأموات ، وأبطل عليه الحالة التى تقتضى إجراء أحكام الأحياء عليه ، لأنه أجرى عليه أحكام الأموات فقط ، فلا تكون العلة موجودة حكماً ، فلا يكون تخصيص العلة . وكذا قلنا : إن شهادة الفاسق مقبولة ، لكونها مؤثرة فى تغليب الظن ، لصدورها عن عقل ودين ، فيورَد علينا شهادة المستأمن والعبد فنقول : الشرع ألحق أهلية المستأمن والعبد وخبرهما بالعدم حكماً – إلى غير ذلك من النظائر – إلا أن فى هذا الوجه نظراً(٢) .

وسادسها – أن نبين أن الوصف الذى ذكره موجود حقيقة وحكماً ، لكنه عارضه علة فوقها وأقوى منها فى موضع النقل فى تغليب الظن ، فيجب تعليق

---

(١) كذا يظهر لنا والله أعلم – راجع فيما تقدم ص ٦٣٧ وما يلى بعد قليل .

(٢) فى الأصل كذا : « نظر » .

الحكم بتلك العلة ، ويخرج هذا من أن يكون علة فى ذلك الموضع . مثاله – لو أخبرنا مخبر بعشرة أشياء وحاله فى السداد والأمانة ما ذكرناه ، يغلب على الظن ثبوت كلها ، فلو كان بعض ذلك محالاً أو مخالفاً للعادة ، كصعود السماء ونحو ذلك ، أو أخبرنا صادق ، لا يثبت ذلك الحكم ، لا لخلل فى الخبر أو فى أوصاف المخبر ، لكن لمعارضة دليل فوقه وهو استحالة الفعل فى العادة وفى الشرعيات ، فلا نعرف ذلك بطريق التفصيل .

مثال الأول – أنا عللنا جواز شراء ما لم يره ونحو ذلك بكون البيع مشتملاً على المصلحة ، فلو أورد علينا البيوع المشتملة على الربا – فنقول : ثم وجد فساد أقوى[1] من هذه المصلحة ، فألحقت هذه المصلحة بالعدم : عرف ذلك بطريق الإجمال ، بتحريم الشرع للربا .

ومثال الثانى – أنا عللنا ثبوت الملك للكافر فى أموالنا فى دار الحرب بكونه مصلحة دافعة للحاجة . فإذا أورد علينا الغصب فى / دار الإسلام ، نقول : ثم ٢/١٩٦
مفسدة عارضة ، وهى إزالة إمكان المالك المسلم وتفويت مصلحته ، ولم يوجد هذا المعنى هنا ، لأن المسلم لا يتمكن من الانتفاع به بعد الإحراز بدار الحرب . وهذا كثير النظير فى الشرع . وهو ، كما قاله محمد رحمه الله فى القياس والاستحسان فى الكتب – معناه : ليس إلا هذا ، وهو أن العلة الفاسدة عارضتها علة أقوى منها ، فيمنع العمل بها – إلا أن هذا الوجه فيه نظر أيضاً .

فهذه طرق دفع النقوض إن أمكن للمجيب شيء منها . وإلا فالنقض واقع وتخصيص العلة لازم .

فإن قيل : يمكن دفع النقوض بوجه آخر ، وهو أن يقول المجيب ما ذكرته علة مؤثرة فى إثبات الحكم ، إلا أن الشرع متى لم يثبت الحكم مع وجودها

---

(١) فى الأصل : « أقوى من الربا» ثم شطبت كلمة « الربا » .

فى ذلك الموضع وانعقد الإجماع عليه – دل ذلك ، على الإجمال ، أن ثم مفسدة أقوى من هذه المصلحة ، أو معارض آخر ، أو شيء من الوجوه المانعة للحكم ، ولم يوجد الإجماع فى الفرع ، فيجب العمل به – قلنا : لا يمكن دفع النقض بهذا الطريق ، ولا التقصّى[1] عما يوجب فساد العلة ، لأن للسائل أن يقول : لا نسلم انعقاد الإجماع على امتناع الحكم ، يدل على ما ذكرتم ، بل يدل على فساد العلة ، وأن هذا القدر ليس بمؤثر فيه . وليس ما قاله الخصم أولى من هذا – لما مرَّ : أن عدم الأثر المختص بالشيء يدل على عدم ذلك ، إلا إذا بيَّن شيئاً من الوجوه التى ذكرناها : إما بطريق الإجمال أو بطريق التفصيل ، كما ذكرنا من البيع المشتمل على الربا ، وغير ذلك . فأما الإجماع على عدم الحكم من غير أن يستند إلى ما ذكرنا من الوجوه ، مجملاً أو مفصلاً ، فمردد بين أن يكون دليلاً على ذلك وبين أن يكون دليلاً على فساد العلة .

والله أعلم .

---

(١) فى الأصل كذا : « التفصى » .

٦

أبـــواب

أ – الاستحســـان .

ب – تعارض العلل وتنافيها . وترجيح البعض على البعض .

جـ – اعتدال الأمارات عند المجتهد فى مسألة . وحكمه .

د – فى القول بالقولين .

هـ – فى الحظر والإباحة .



(أ)

باب القول

في : الاستحسان

١٦٠ - اعلم أن المحكى عن أصحاب أبى حنيفة رحمه الله القول بالاستحسان .

وقد ظن كثير أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة .

وهذا باطل ، لأنه لا يليق بأهل العلم المجتهدين الإعراض / عن الدليل ، ١/١٩٧
وإثبات الحكم بغير دليل :

دل عليه أنهم نصوا فى كثير من المسائل : « أنا استحسنا هذا الأمر لوجه كذا وكذا » ، وهذا لا يكون بغير دليل .

- فنبين حد الاستحسان .

- ونبين أن تسميته استحساناً وجه صحيح .

(أ) - **فأما حده - فقد اختلف فيه :**

- قال بعضهم : إنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه .

وهذا غير صحيح - لأن العدول إلى النص يسمى استحساناً ، كقولنا : لا قضاء على الآكل الناسى فى رمضان قياساً ، إلا أنا استحسنا أن عليه القضاء للخبر .

- وقال بعضهم : إنه تخصيص قياس ، بدليل أقوى منه .

وهذا أيضاً غير صحيح ، لأنهم قد يعدلون فى الاستحسان عن قياس

و [عن][١] غير قياس . ولأن تخصيص القياس لا يجوز – لما مرَّ .

– وقال بعضهم : إنه ترك طريقة الحكم إلى أولى منها ، لولاها لوجب الثبات على الأولى[٢] . وهذا قريب مما قاله الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله : إن الاستحسان أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة مثلما هو حكم فى نظائرها ، لوجه هو أقوى من الأول[٣] يقتضى العدول عن الأول[٤] . ويلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص ، استحساناً .

– والقول المختار : أن الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ، غير شامل شمول الألفاظ ، لوجه هو أقوى منه .

وهو فى حكم الطارىء على الأصل .

ولا يلزم على هذا شىء مما ذكرنا .

ولا يلزم قولهم : تركنا الاستحسان ، لأن القياس الذى ترك الاستحسان لأجله ، ليس هو فى حكم الطارىء ، بل هو الأصل . فلذلك لم يوصف بأنه استحسان ، وإن كان أقوى منه فى ذلك الموضع .

وأما الوجه فى تسميتهم استحساناً – أن الاستحسان ، وإن وقع على الشهوة والاستحلاء[٥] ، فقد يقع على العمل بحُسن الشىء – يقال : فلان يستحسن

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٨٣٩ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٣٩ . وفى الأصل : « الأول » .

(٣ – ٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٠ . وفى الأصل : « الأولى » . والعبارة فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٠ : « الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها ، إلى خلافه ، لوجه هو أقوى من الأول ، يقتضى العدل عن الأول » .

(٥) هكذا أيضاً فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٠ . واحْلَوْلى الشىءُ حلا وحسن . واحْلَوْلى الشىءَ استحلاه . واستحلاه من الحلاوة كاستجاده من الجودة – المعجم الوسيط ومختار الصحاح .

القول بالتوحيد[١] . وقد يقع على الاعتقاد والظن بحُسن الشيء . فإذا ظن المجتهد الأمارةَ وأفضى به[٢] ذلك إلى أن يعتقد حسن مدلولها ، جاز أن يقول : استحسنت هذا الحكم .

(ب) – فتصح / فائدة الاسم ، وجاز الاصطلاح عليه . ٢/١٩٧

---

(١) زاد فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٠ : « والعدل » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٠ : « واقتضاه » .

(ب)

١٦١ - باب فى : تعارض العلل ، والقول فى تنافيها .

وترجيح البعض على البعض :

أولاً - أما تعارض العلل وتنافيها - فلسنا نعنى به أنها متضادة لا يتصور اجتماعها ، لأن الأكل والاقتيات والكيل التى هى مسألة الربا[1] باختلاف العلماء فيها ، لا تتضاد . ولكنا نعنى به أنه لا تجتمع عللاً . وذلك ضربان :

- أحدهما - لا يجتمع كونها عللاً ، لتنافى أحكامها .

- والآخر - لا يجتمع كونها عللاً ، لا لتنافى أحكامها ، فالمتنافية أحكامها لا بدَّ أن يكون أصلها أكثر من واحد ، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً ، لأنه يؤدى إلى أن يجتمع فى أصل واحد [حكمان][2] متنافيان ، وذلك محال ، فلا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد .

ومثاله - وجوب النية فى التيمم ، ونفى وجوبها فى إزالة النجاسة ، ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارة بالماء ، ورده إلى التيمم بعلة أنه طهارة عن الحدث .

وأما الذى لا يجتمع ، كونها عللاً ، لوجه سوى تنافى الحكمين - فبأن لا يكون فى الأمة مَن علل ذلك الحكم بعلتين فى الأصل ، بل كل واحد منهم علله بعلة - كتعليلهم تحريم التفاضل فى البُرّ بكونه مكيلاً أو مأكولاً أو مقتاتاً[3] ،

(١) هذه - على تفصيل - علة أو بعض علة الربا فى البُرّ ونحوه على الاختلاف : الأكل عند الشافعية . والاقتيات عند المالكية . والكيل عند الحنفية والحنابلة - يراجع موضوع « الربا » فى كتب الفقه الإسلامى . وكتابنا « الربا وأكل المال بالباطل » ص ٣٠ وما بعدها . وما يلى بعد قليل .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٨٤١ - راجع الهامش السابق .

(٣) راجع فيما تقدم الهامش ١ .

وليس فيهم من علل بكل واحد منها . ومتى تنافت العلة ، واشتبه القول فى فروعها ، وجب الترجيح – فنبين :

أولاً – ما الترجيح ؟ ، وما الفائدة فيه ؟ ثم نبين وجوه الترجيح .

[ثانياً – الترجيح فى العلل]

(أ) – **أما معنى الترجيح** – فى اللغة : إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر ، بإثبات وصف فيه . من ذلك : أرجحت الوزن ، إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته على كفة السنجات ، وضده التطفيف[1] .

فكذا ترجيح العلة على العلة : هو تقوية إحدى العلتين على الأخرى .

ولهذا لا يصح الترجيح بين الشيئين ، إلا بعد تكامل كونهما علتين لو انفرد كل واحد منهما ، لأنه لا يصح ترجيح علة [على] ما ليس بعلة .

١/١٩٨ (ب) – **وأما الفائدة / فى الترجيح** – هو أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما . ولذلك لا يصح الترجيح من الأدلة ، لأن الأدلة لا تتعارض ، ولأن الأدلة لا تقتضى الظن ، وإنما تقتضى العلم والتزايد فى العلم .

(جـ) – **وأما وجوه الترجيح** – فجملتها من وجوه أربعة :

أحدها – يرجع إلى طريق العلة .

والثانى – يرجع إلى الحكم الذى هو طريقه .

والثالث – يرجع إلى مكانها ، وهو الأصل أو الفرع .

والرابع – يرجع إليهما جميعاً .

---

(١) التطفيف نقص المكيال . وطفف المكيال ونحوه : بخسه ونقصه (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

١ - أما الذى يرجع إلى طريقها :

فمنه - ما يرجع إلى طريقها فى الأصل .

ومنه - ما يرجع إلى طريقها فى الفرع .

(أ) - أما الأول [الذى فى الأصل] : فنوعان :

- أحدهما - أن يكون طريق وجودها فى الأصل أقوى . وذلك بأن يعلم وجود أحدهما فى الأصل بالحس والضرورة[١] ، نحو كون البر مكيلاً أو مطعوماً ، ويكون الآخر معلوماً بالاستدلال وجوده فيه . أو أحدهما معلوم وجوده فى الأصل بدليل ، والآخر مظنون وجوده فيه بأمارة . أو يكونا جميعاً مظنونين بأمارتين ، غير أن أمارة أحدهما أقوى . وذلك وجه فى الترجيح ، لأن الوصف لا يكون علة فى الأصل إلا وهو موجود فيه . فإذا كان عِلمنا أو ظننا بوجوده فيه أقوى من عِلمنا وظننا وجود الآخر فيه ، صار ظننا ، بكونه علة حكم الأصل ، أقوى .

- والنوع الثانى - أن يكون طريق كونها علة حكم الأصل أقوى . وذلك بأن يكون طريق كونها علة حكم الأصل نص ، وطريق الآخر استنباط ، أو أمارة أحدهما أقوى من الأخرى . وذلك يوجب الترجيح ، لأن ما قوى طريقه قوى الظن به أو الاعتقاد له .

(ب) - [والثانى - الذى فى الفرع] :

وكذا الذى طريق وجودها وكونها علة فى الفرع ، أقوى من طريق وجود الأخرى ، وكونها علة فى الفرع ، لأن ثبوت الحكم فى الفرع تبع لوجود علته ، فإذا قوى علمنا أو ظننا بوجودها فى الفرع ، قوى علمنا أو ظننا بالحكم فيه .

---

(١) كذا فى نسخة من المعتمد . وفى أخرى منه ، ٢ : ٨٤٧ : « والصورة » .

٢ – وأما الراجع إلى الحكم :

فضربان :

أحدهما – يتعلق بحكمها فى الأصل .

والآخر – يتعلق بحكمها فى الفرع .

(أ) – أما التعلق[1] بالأصل ، فضربان :

أحدهما – أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين فى الأصل أقوى من طريق ثبوت حكم الآخر فى الأصل / نحو أن يدل على حكم أصل دليل قاطع ، ويدل ٢/١٩٨ على حكم الأصل الآخر أمارة ، وذلك وجه الترجيح ، لأن الوصف لا يكون علة للأصل إلا وحكمه ثابت فيه . فإذا كان أحد الأصلين أقوى ثبوتاً ، كان ما يتبعه ، من العلة ومن حكم الفرع ، أقوى ثبوتاً .

والآخر – أن يكون أحد الحكمين شرعياً والآخر عقلياً . وهو وجه الترجيح ، لأن القياس دلالة شرعية . والأولى من الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية ، لأنها أشد مطابقة للأدلة .

فإن قيل : كيف يجوز أن نستخرج من أصل عقلى علة شرعية ؟ قلنا : يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه شرع ، فنستخرج العلة التى لم ينقلها عنه الشرع .

فأما إذا كان أحد الحكمين نفياً والآخر إثباتاً ، وكانا شرعيين :

قال بعضهم : لا يكون أحدهما أوْلى من الآخر . وقد ذكرنا فى باب ترجيح الأخبار : أنه لا بد فى النفى والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر سمعياً[2] .

(ب) – وأما المتعلق بالفرع – فمن وجوه :

١ – منها – اليسر والعسر : بأن يكون أحد الحكمين فيه يسر والآخر فيه عسر :

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٦ : « أما المتعلق » . وفى نسخة منه : « المعلق » .

(٢) راجع فيما تقدم الباب ١١٧ ص ٤٨٣ ، والباب ١١٨ ص ٤٨٤ وما بعدهما .

فبعضهم — رجحوا باليسر .

وبعضهم — رجحوا بالعسر .

وبعضهم قالوا : يطلب الترجيح بوجه آخر .

ونحن نقول : الكلام فيه كالكلام فى النفى والإثبات ، إذ لا بد أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً .

٢ — ومنها — أن يكون أحد الحكمين فى الفرع حظراً[١] والآخر إباحة :

فإن كان الحظر شرعياً ، كان أوْلى ، وكانت علته[٢] أوْلى ، ولأن الأخذ بالحظر أحوط .

وإن كان الحظر عقلياً ، فكونه حظراً جهة ترجيح .

وكون الإباحة شرعية ، [جهة][٣] ترجيح الإباحة .

قالوا : يجب الرجوع إلى ترجيح آخر . فلا بد فى الحظر والإباحة من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً ، على ما بينا فى الأخبار .

٣ — ومنها — أن يكون حكم إحدى العلتين العتق ، وحكم الآخر الرق .

فالمثبتة للعتق أوْلى ، لأن تعلق الحرية بالقول ثابت فى الشرع[٤] ، لا بالعقل .

١/١٩٩ وهو من هذه الجهة حكم شرعى . ولأن العتق فى الشريعة / قوة[٥] [لأنه][٦]

(١) فى الأصل « حظر » .

(٢) تشبه أن تكون كذلك إذ أنها غير منقوطة . وهى كذلك فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٨ : « علته » .

(٣) من المعتمد ، ٢ : ٨٤٨ . وفيه : « جهة لترجيح » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ : « بالشرع » .

(٥) كذا فى نسخة من المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ : « قوة » . وفى نسخة أخرى : « فوقه » .

(٦) من نسخة من المعتمد . وفى نسخة أخرى : « من حيث » — المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ .

لا يلحقه الفسخ ، فكانت علته أقوى[١] .

٤ – وأما إذا كان حكم إحداهما[٢] فى الفرع إسقاط الحد ، وحكم الأخرى[٣] إثباته ، فالمسقطة أوْلى ، لوجهين :

أحدهما – أنه أُخذ علينا إسقاط الحدود .

والثانى – أنها[٤] تقتضى الحظر ، وهو أوْلى .

٥ – وأما الترجيح بكون أحد حكمى العلة أزيد من الأخرى ، وهو أن يكون حكم إحداهما الإباحة ، وحكم الأخرى الندب ، فالتى حكمها الندب أوْلى ، لأن الندب يتضمن شيئاً من معنى الإباحة الذى هو الحُسن ، ويزيد عليه ، فكان أوْلى ، إذا كانت الزيادة شرعية ، ولأنه لا تعارض فى اقتضاء الزيادة .

٦ – وأما الترجيح بشهادة الأصول – فهو من وجهين :

أحدهما : أن يكون حُسن ذلك ثابتاً فى الأصول ، مثل[٥] تحريم المثلة [فى الجملة][٦] فالعلة المحرمة لمثلة[٧] مخصوصة أوْلى ، لأن الشريعة فى الجملة تشهد لها .

والثانى – أن يراد بها : الكتاب والسنة والإجماع . وهذه إن كانت صريحة ،

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ : « أوْلى » .

(٢) فى الأصل والمعتمد : « أحدهما » . وسياق العبارة « إحداهما » وانظر ما يلى .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ : « الأخرى » . وفى الأصل : « الآخر » .

(٤) أى العلة كما فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ . وهناك رأى آخر لقاضى القضاة فى الموضع نفسه .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ . وفى الأصل كذا : « قبل » .

(٦) من المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ . والمثلة العقوبة والتنكيل – المعجم الوسيط .

(٧) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٤٩ . وفى الأصل كذا : « لمسلة » .

فهى الأصل فى الدلالة ، ولا يجوز وقوع الترجيح بها . وإن مسها[1] احتمال شديد ، جاز[2] ترجيح القياس بها ، لو ترجحت دلالة القياس على دلالتها[3] .

٧ – وأما قول الصحابى فيقع الترجيح به ، لأنه أعرف بمقاصد النبى عليه السلام .

٨ – وكذلك إذا عضدت علةٌ علةً ، كما تُرجَّح أخبار الآحاد بعضها ببعض . وكما يرجح الخبر [على خبر آخر][4] بكثرة الرواة .

٩ – وكذا العلة التى لا تخص[5] العموم أوْلى من التى تخصه[6] ، لأن لفظة العموم شهدت لها .

٣ – وأما الذى يرجع إلى مكانها ، وهو الأصل أو الفرع

(أ) – وأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل :

فهو أن يكون إحدى العلتين منتزعة من أصول كثيرة ، والأخرى منتزعة من أقل من تلك الأصول . أو إحداهما منتزعة من أصول ، والأخرى من أصل واحد .

فمن الناس من لم يرجح بذلك .

ومنهم من يرجح به ، وهو الأولى ، لأن كثرة الأصول شاهدة لإحدى العلتين ، فيكون حكمها أكثر ثبوتاً فى الأصول ، من حكم الأخرى ، وذلك مُقوٍّ[7] للظن .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ . وفى الأصل كذا : « سبها » .

(٢) فى نسخة من المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ الهامش ٣ : « كان » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ : « لا تخصص » .

(٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ . وفى الأصل : « لا تخصه » . وفى المعتمد ، ٢ : ٨٥٠ رأى لقاضى القضاة .

(٧) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٢ . وفى الأصل كذا : « مقوى » .

وقال بعضهم : إنما يرجح بذلك إذا كانت الأصول بعلل من طرق مختلفة . /
أما إذا كانت الأصول تعليلها من طريقة واحدة ، فلا رجحان بكثرة أصولها . ٢/١٩٩

(ب) – وأما الترجيح بما يرجع إلى الفرع :

وهو أن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع الأخرى :

رجح بذلك قوم ، وقالوا : إنها إذا كثرت فروعها ، كثرت فائدتها ، فكان أَوْلى .

والصحيح خلاف ذلك . لأن إفادتها للفروع لا يحصل إلا بعد ثبوتها عليه ، فكيف يُستفاد كونها علة من كثرة فروعها ؟ ولأن كثرة الفروع إشارة إلى كثرة الحوادث التي يحكم فيها بهذا الحكم ، وهذا أمر حقيقي يحدث بخلق الله تعالى ، لا [بـ] أمر شرعي[١] ، فلا يترجح به العلة .

٤ – وأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل والفرع

فهو أن تكون إحدى العلتين يُردّ بها الفرع إلى ما هو من جنسه[٢] ، كرد كفارة إلى كفارة . والأخرى يُردّ بها الفرع إلى ما ليس من جنسه ، كرد كفارة إلى غير كفارة ، فيكون الأول[٣] أولى ، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله . وأكثر الشفعوية[٤] ، لأن الشيء أكثر بجنسه منه بخلاف جنسه ،

---

(١) في المعتمد ، ٢ : ٨٥٢ : « وليس ذلك بأمر شرعي فيقع به الترجيح » .

(٢) كذا في المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ . وفي الأصل : « إلى ما ليس من حسنه » وظاهر أنه من سهو الناسخ .

(٣) في نسخة من المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ : « الأولى » .

(٤) في المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ : « الشافعية » .

فيوجب ذلك تقويه[١] وإن [لم][٢] تكن علة فى نفسها فتوجب الترجيح[٣] – والله أعلم .

(جـ)

١٦٢ – باب فى : أن المجتهد – هل يجوز أن يعتدل عنده[٤] الأمارات فى المسألة ؟ وإذا اعتدل فما حكمه ؟

– منع بعضهم من جواز ذلك ، وقال : لا بد أن تترجح إحداهما على الأخرى ، وإن لم يقدر عليه المجتهد فى بعض الأحوال – وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رحمه الله .

– وأجاز الباقون ذلك ، وقالوا : يكون المجتهد ، عند تساوى الأمارتين ، مخيراً بين حكميهما .

والدلالة على جواز ذلك :

أن تعارض الأمارتين [يكون] لاستوائهما فى الجهة المقتضية للحكم ونفيه ، وذلك إما [لتساوى] وجه المصلحة أو التأثير ، لمشابهة الفرع الأصل فى المقتضى للحكم . ولا يمتنع أن تتعلق المصلحة بإثبات الحكم من وجه ، وتتعلق بنفيه

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ : « بجنسه منه بغير جنسه . والقياس يتبع الشَبه . فكثرته تقوّى الظن » .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ .

(٣) قال فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ : « ولذلك كان رد كشف العورة إلى إزالة النجاسة فى أن انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة – يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٥٣ . وفى الأصل كذا : « عن » . واعتدل توسط بين حالين فى كم أو كيف أو تناسب – المعجم الوسيط . والمراد تقابل الأمارات فى نفس الأمر من غير مرجح لأحدهما على الآخر . وأما تعادلهما فى ذهن المجتهد فلا خلاف فى جوازه (انظر الهامش ١ من التمهيد ، جـ ٤ ص ٣٤٩) .

من وجه آخر ، ويتساوى الوجهان عند المجتهد . وكذا المشاركة فى الوصف المقتضى للحكم : جاز أن يكون فى الفرع وجه يشارك أصلاً يثبت الحكم / فيه ، ١/٢٠٠ بناء على وصف ، ووجه آخر يشارك أصلاً ينفى[1] الحكم بناء على وصف آخر . وعند ذلك تتعادل الأمارتان ، ولا يمكن الترجيح بينهما .

ونظيره أن يخبر اثنان[2] بإثبات الشىء ونفيه ، ويستوى عنده عدالتهما وصدق لهجتهما . وكذا قد تتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة عند الاشتباه بحيث يتعذر الترجيح .

فإن قيل ، وهو شبهتهم : لو تعادلت الأمارتان ، لم يكن الحكم بإحداهما أولى من الحكم بالأخرى . وفى ذلك إثبات حكميهما على الجمع ، وهو محال [أ] و إبطال حكميهما ، لوقوع الشك فى كل واحد منهما ، وذلك باطل - قلنا : هنا[3] حكم آخر ، وهو تخيير المجتهد فى الحكم بأيهما شاء .

وبيان ذلك أن للأقسام هنا خمسة :

- إما العمل بالدليلين جميعاً . أو ٢ - إسقاطهما . أو ٣ - التوقف فى الحكم . أو ٤ - تعيين أحدهما للعمل به . أو ٥ - التخيير .

١ و ٢ - لا وجه إلى الجمع عملاً وإسقاطاً ، لأنه متناقض .

٣ - ولا وجه إلى التوقف ، لأن فى التوقف إلى غاية تعطيل حكم الحادثة ، وحاجة المكلف .

٤ - ولا وجه[4] إلى تعيين أحدهما ، لأنه تحكم من غير دليل .

---

(١) فى الأصل : « انتفى » . والسياق كما فى المتن لمقابلة : « يثبت » .

(٢) كذا فى نسخة من المعتمد ، ٢ : ٨٥٤ . وفى نسخة أخرى : « يخبرنا » . وفى الأصل غير واضحة هكذا : « مخبر بالبيان » .

(٣) فى الأصل : « هذا » .

(٤) كذا السياق . وفى الأصل : « ولا حاجة » .

٥ – فلا يبقى إلا الوجه الخامس ، وهو التخيير . وصار كاجتماع المفتيين على العامى فى الفتوى[١] .

فإن قيل : كما استحالت هذه الأقسام ، استحال التخيير أيضاً ، لأنه جمع بين النقيضين – قلنا : المحال ما لو صرح الشرع به لم يفعل[٢] . فلو قال الشرع : خيرت المجتهد فى أن يحكم فى هذه الحادثة بأى الحكمين شاء ، لا يكون محالاً – ألا ترى أنه خير من اشتبهت عليه أمارات القبلة ، وخير من هو داخل الكعبة ، فى الصلاة إلى أى جهة شاء .

فإن قيل : التخيير إنما يثبت بلفظة موضوعة له ، كما فى المسائل التى ذكر ، ولم يوجد هنا – قلنا : تعادل الأمارتين كلفظ التخيير فى الدلالة عليه ، إذا لم يكن حكم إحداهما أولى من الأخرى ، ولم يمكن الجمع ، فليس إلا التخيير . وقد يثبت
٢/٢٠٠ التخيير من غير لفظه ، لأن من ملك / مائتين من الإبل السائمة هو مخير بين أداء أربع حقاق أو خمس بنات لبون . وليس فى ذلك لفظ التخيير ، وإنما قال عليه السلام : « فى كل أربعين بنتُ لَبُون . وفى كل خمسين حِقَّة[٣] » فإن قال[٤] : هذا يقوم مقام لفظ التخيير – قلنا : وكذلك تعادل الأمارتين .

والله أعلم .

---

(١) كأن أفتاه مفت بالحظر ، وأفتاه آخر بالإباحة – المعتمد ، ٢ : ٨٥٩ .

(٢) كذا تبدو فى الأصل : قال الجرجانى فى تعريفاته : المحال ما يمتنع وجوده فى الخارج ، كاجتماع الحركة والسكون فى جزء واحد .

(٣) فى الحديث : « فإذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين بنتُ لبون . وفى كل خمسين حِقَّة » وبنت اللَّبون هى التى أتت عليها سنتان وطعنت فى الثالثة . والحِقة بالكسر هى التى تمت لها ثلاث سنين وطعنت فى الرابعة – انظر : السمرقندى ، تحفة الفقهاء ، ١ : ٤٣٧ وما بعدها . والصنعانى ، سبل السلام ، ٢ : ٥٩٠ وما بعدها .

(٤) المعتمد ، ٢ : ٨٥٥ : « إن قيل : » .

(د)

١٦٣ – باب فى : القول بالقولين :

جوّزه أصحاب الشافعى رحمه الله . ورجحوا أن له قولين فى كثير من المواضع[١] .

وأنكره عامة الفقهاء رحمهم الله .

ونحن نقول : إن ذلك ينقسم إلى خمسة ، وهى باطلة .

بيانه – أن القول فى المسألة بالقولين :

١ – إما أن يراد به أنه قال فى أول عمره[٢] قولاً ، ونقل عنه آخر .

٢ – أو روى عنه أحد القولين فى وقت وموضع ، والآخر فى وقت آخر وموضع آخر .

٣ – أو أنه أدى اجتهاده إلى قولين مختلفين ، ثم رجح أحدهما .

٤ – أو أنه تساويا عنده ، ولم يحكم فيه بشىء .

٥ – أو أنه تعادلت الأمارتان عنده ، فقال فيه بالتخيير .

أما الأول – فهو باطل . لأن قوله الصحيح قوله الأخير المرجوع إليه . وكان قوله واحداً . كما أن عمر رضى الله عنه كان كافراً ثم آمن ، وكان له فى كل حال دين واحد .

وأما الثانى – فباطل أيضاً ، لأن من اختلفت عنه الروايات فى المسألة ، كان الصحيح هو الأخير ، والأول رجوع عنه – عرفنا التاريخ أو لم نعرفه .

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك وبيانه : المعتمد ، ٢ : ٨٦٢ – ٨٦٥ .

(٢) وقد تكون « عهده » .

وأما الثالث[١] – فباطل أيضاً ، لأنه حينئذ إذا رجح أحدهما كان هو القول الصحيح .

والرابع[٢] – لا يكون له قول أصلاً ، لأنهما إذا تساويا عنده[٣] ، وتوقف فيه ، لم يكن فى المسألة قول أصلاً ، بمنزلة العامى غير[٤] المجتهد .

وأما الخامس – فالقول بالتخيير عند تعادل الأمارتين غير جائز عند البعض – على ما مرَّ[٥] .

وعندنا : إن جاز ذلك ، ولكن لا يقال إن له فيه قولين ، بل قول واحد ، وهو التخيير ، فإن أحداً لم يقل إن للمسلمين فى كفارة اليمين ثلاثة أقاويل : أحدها

١/٢٠١ أنه يكفر بالعتق ، والثانى أنه يكفر بالكسوة ، والثالث أنه يكفر / بالإطعام . وأن لهم فى الصلاة فى الكعبة أقاويل كثيرة . وفى الخروج من دار مغصوبة ذات بابين قولان .

فهذا هو حاصل الكلام فى هذا الباب .

(١ – ٢) فى الأصل : « وأما الثالث والرابع .. لا يكون له قول ... » والظاهر أن الناسخ قدم « والرابع » على موضعها كما يتبين من العبارة فنقلناها إلى موضعها فاستقام المعنى .

(٣) كذا السياق ، كما تقدم . وفى الأصل كذا : « علته » .

(٤) فى الأصل كذا : « عن » .

(٥) راجع فيما تقدم ص ٦٦٠ .

(هـ)

١٦٤ - باب الكلام فى الحظر والإباحة . وأن الأشياء قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة[1] .

اختلفوا فى ذلك :

قال بعضهم : إنها على الإباحة - وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى .

وقال بعضهم : إنها على الحظر . وهو مذهب أكثر الفقهاء .

وبعضهم توقفوا فى حظرها وإباحتها .

وقال إمام الهدى أبو منصور الماتريدى رحمه الله[2] : التكلم فى هذه المسألة ضائع ، لأن زماناً ما لم يخل عن الشرع . لأن أول البشر آدم عليه السلام ، وهو كان نبياً ، وقد ثبت بقوله إباحة ما أبيح وحظر ما حظر . وبعدُ لم يخل زمان عن نبى أو ممن يقوم مقامه .

إلا أنا نقول : هذه المسألة تقديرية . ومعناه : لو قدرنا خُلوَّ زمان عن شرع - ما قضيةُ العقل فيها ؟ وتحقيقه من وجهين :

أحدهما - إن أزمنة الفترة بين بعثة نبيين يخلو عن الشرائع ، فما حكم العقل فيها ؟ .

---

(١) راجع فيما تقدم ص ١٠ .

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدى إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين . له : كتاب التوحيد . وكتاب المقالات . وكتاب أوهام المعتزلة . ورد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى . ورد الإمامة لبعض الروافض . والرد على القرامطة . ومآخذ الشرائع فى الفقه . والجدل فى أصول الفقه . وغير ذلك . وقد مات سنة ٣٣٣ هـ . وماتريد (أو ماتريت) محلة بسمرقند - ذكره السمعانى . وقد تخرج أبو منصور الماتريدى بأبى نصر العياضى وتفقه على أبى بكر أحمد الجوزجانى عن أبى سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن الشيبانى (الفوائد ، ١٩٥ . والجواهر ، ٢ : ١٣٠ - ١٣١ . وانظر : مقدمة السمرقندى لكتابه : ميزان الأصول تحقيقنا ، ص ١ - ٥) .

والثانى – إن لم يخل زمان عن شرع ، لكن إباحة ما أبيح من هذه الأشياء وحظر ما حظر – استفيد بالشرع وحده ، أو به وبالعقل ؟

ثم إنما اختلفوا فيما ليس يعلم قبحه بالعقل قطعاً ، ضرورة أو استدلالاً ، كالظلم والكذب والكفر والجهل . ولا حُسنُه ووجوبُه ، كالعلم بالله تعالى وشكر المنعم والصدق وغير ذلك . وهى كالانتفاع بالمآكل والمشارب ونحو ذلك .

(أ) – **والدليل على أن الانتفاع بهذه الأشياء مباح فى العقل** : أن الانتفاع به منفعة ومصلحة فى حق المكلف ، ولا يعلم فيه شىء من وجه القبح . أعنى ما يعلم قبحه قطعاً . وكل ما هذا سبيله ، فالعقل يقضى بحسنه وإباحته . أما كونه نفعاً ومصلحة ، فلا شبهة فيه . وأما عراؤه[1] عما ذكرنا من وجوه القبح ، فلأنا لا نعلم قطعاً أن فيها وجه قبح ، كما فى الكفر والكذب والجهل .

٢/٢٠١ وإذا ثبت هذا – فكل فعل فيه مصلحة / المكلف قطعاً ولا يعلم فيه مفسدة قطعاً ، فالعقلاء يستحسنونه ويلومون على المنع منه ، كما فى الشاهد[2] : إذا منع المولى عبده عن شىء ينفعه ولا يضر المولى ولا أحداً غيره .

فإن قيل ، وهو شبهة القائلين بالحظر : لا نسلم أنا لا نعلم فيه وجه قبح ، بل إنا نعلم ذلك فيه ، وهو :

[الأول] – أنه تصرف فى ملك الغير ، لأن هذه المخلوقات كلها ملك الله تعالى ، وكون الفعل تصرفاً فى ملك الغير جهة قبح ، كما فى الشاهد .

والثانى – إن لم يكن هذا جهة القبح والمفسدة ، لكن جواز كونه ضرراً

---

(١) عَرِى من ثيابه عُرْياً وعُرْية تجرد منها فهو عار وعريان . ويقال : عَرِى من العيب سلم (المعجم الوسيط) .

(٢) الشاهد الحاضر . وقوم شهود أى حُضُور . وشَهِد المجلس حضره (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) .

ومفسدة ثابت ، وهذا يكفى للقبح ، لأن التحرز عن الضرر المحتمل واحتمال الفساد ، واجب ، والامتناع عنه قبح .

قلنا : نحن ادعينا أنه ليس فى الانتفاع بهذه الأشياء وجه قبح معلوم قطعاً ، كعلمنا بوجه النفع فيه ، وهذا لا يمكن إنكاره . فمن ادعى أن فيه وجه القبح دون ذلك فى العلم ، وإنه يكفى للحظر – فعليه الدليل .

أما ما ذكر من الوجهين :

أما الأول – فالجواب عنه من وجوه :

أحدها – أن معنى كون الشيء ملكاً لنا ، يخالف معنى كونه ملكاً لله تعالى ، فلا يجوز الاستدلال بالشاهد على الغائب .

بيانه – أن معنى كون الشيء ملكاً لواحد منا ، هو أنه اختص به من غيره ، بجهة الانتفاع ، وهذا مستحيل فى حق الله تعالى . بل معنى كون الأشياء ملكاً له ، أنه القادر على إيجادها وإثباتها ، وهذا لا يمنع من الانتفاع بها . فإن قال : معنى كونه ملكاً له ، ليس ما قلتم ، بل هو أنه ليس لغيره التصرف فيها إلا بإذنه – قيل له : هذا تعليل الحكم بنفسه ، ومع ذلك ممنوع .

وثانيها – أن الانتفاع بملك الغير إنما يحرم فى المشاهد ، لا لكونه ملكاً للغير ، بل لأنه يستضر به المالك ، ألا ترى أن الانتفاع على وجه لا يستضر به المالك لا يمنع ، كالنظر فى مرآة الغير والاستظلال بظل حائط الغير ، وهذا لا يتصور فى حقه تعالى .

وثالثها – أن الانتفاع بملك الغير إنما يحرم بغير إذنه ، وخلق هذه الأشياء / مشتملة على وجوه المنافع وإباحة الانتفاع فى العقل ، يجرى مجرى الإذن من ١/٢٠٢ الله تعالى بذلك .

ورابعها – أن الامتناع من الانتفاع بها إضرار بالنفس ، وهى ملك الله تعالى ،

وكان الامتناع عنه قبيحاً ، فوقع التعارض ، فسقط الاحتجاج بجهة الملك .

وأما الثانى – فالجواب عنه من وجوه أيضاً :

– أحدها – أنه ليس فى الانتفاع بها احتمال ضرر ومفسدة لوجهين :

أحدهما – أن الأصل فى النفع أن يكون خالصاً ، لأن الأصل انتفاء اجتماع الجهتين المتنافيتين ، وجهة الضرر مخالفة لجهة النفع .

والثانى – لو كان فيه مفسدة لنبهه الله تعالى وأظهره ، كما نبه على جهة النفع وأظهره .

هذا قضية الحكمة .

– وثانيها – إن كان فيه احتمال الضرر والمفسدة ، لكن الأمارة على ذلك ووجه النفع فيه ثابت بأمارة ، والمعتبر هو أمارة الضرر والنفع ، لأن الاحتمال بغير أمارة ، دل عليه أن العقلاء يلومون من امتنع من الفعل لتجويز الضرر بلا أمارة ، ويعذرونه إذا كان فيه أمارة – ألا ترى أنهم يلومون من قام [من][1] تحت حائط لا ميل فيه لجواز سقوطه ، لفساد فى أساسه وباطنه ، ولا يلومونه إذا كان مائلاً[2] ؟ ولا يلومون من امتنع من أكل طعام شهى لأمارة[3] دلت على أنه مسموم ، ويلومونه من جهة العقل إذا امتنع منه لتجويز كونه مسموماً .

وثالثها – أنه لو قبح الإقدام على المنافع لتجويز كونهـ [ـا][4] مفسدة ، لقبح الامتناع عنها لتجويز كونه مفسدة ، وذلك وجوب ما لا يطاق ، فبطل أن يكون تجويز كون الفعل مفسدة وجه قبح – والله أعلم .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٨٧١ .

(٢) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٧١ . وفى الأصل كذا : « ولا يلزمونه إذا كان مقابلا » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٧١ . وفى الأصل : « بأمارة » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٢ : « كونها » .

(ب) – دليل آخر – خلق الله تعالى الطعوم فى الأجسام ، مع إمكان أن لا يجعلها[١] فيها ، فيقتضى أن يكون [له فيها][٢] حكمة وغرض[٣] يخصها ، وإلا كان عبثاً وسفهاً . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع أو دفع ضرر ، لاستحالتهما على الله تعالى . فبعد ذلك – الأمر لا يخلو : إما إن كان لغرض نفع يعود إليهم : إما بأن يدركها ، وإما بأن يجتنبها[٤] ، فيستحق الثواب ، وإما أن يستدل بها على الصانع وتوحيده [فيباح له أن] يدركها[٥] . ولا جائز أن يكون الغرض ضرر[٦] / العباد ، لأنه قد لا يكون فيه ضرر . ولأنه لا يحسن الإضرار ٢/٢٠٢ الخالص لمن لا يستحقه . ولأنها إنما يضرها بإدراكها . وفى ذلك إباحة إدراكها . وأما استحقاق الثواب بتجنبها ، فإنما يكون إذا دعت النفس إلى إدراكها ، وفى ذلك تقدم إدراكها . وكذلك الاستدلال ، لأنه إنما يستدل بها إذا عرفت ، والمعرفة بها موقوفة[٧] على إدراكها . وهذا لأن الله تعالى لم يخلق فينا العلم بهذه الطعوم دون إدراك ، والاستدلال بها لا يكون بدون[٨] العلم ، فدل ما ذكرناه على أنه لا فائدة فيها إلا إباحة الانتفاع بها . وذلك يقتضى أن يركب الله تعالى فى العقول[٩]

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ : « لا يخلقها » .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ .

(٣) فى الأصل كانت « وغرضاً » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ . وفى الأصل كذا : « بجنبها » .

(٥) من المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ – انظر فيما يلى الهامش ٢ ص ٦٦٨ . وفى الأصل : « لا يدركها » .

(٦) فى الأصل كذا : « العرض حضور » .

(٧) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ . وفى الأصل غير واضحة فهى هكذا : « بما هو فوقه » .

(٨) فى الأصل كذا : « بكون » .

(٩) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ . وفى الأصل كذا : « الطعوم » .

إباحة الانتفاع بتلك الأجسام ، ليعلم حصول الطعوم[1] فيها ، فينتفع بها بأحد هذه الوجوه ، فنزل ذلك منزلة الاستنشاق بالهواء والتنفس فيه ، فإنه مباح بإجماع العقلاء ، والوجه فيه ما بيَّنا[2] .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ . وفى الأصل كذا : « الطعام » .

(٢) ونظراً لما نلاحظه فى عبارة الأصل من اضطراب ننقل هنا عبارة المعتمد ، ٢ : ٨٧٦ : « دليل : خَلْق الله تعالى الطعوم فى الأجسام ، مع إمكان أن لا يخلقها فيها ، يقتضى أن يكون له فيها غرض يخصّها ، وإلا كانت عبثاً . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع أو دفع ضرر لاستحالتهما عليه . ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر ، لأنه قد لا يكون فيها ضرر . ولأنها إنما تضر بإدراكها . وفى ذلك إباحة إدراكها . ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار . فوجب أن يكون الغرض بإدراكها نفعاً يعود إلى غيره ، إما بأن يدركها أو بأن يجتنبها ، لكون تناولها مفسدة ، فيستحق الثواب بإدراكها . وإما بأن يستدل بها وفى ذلك إباحة إدراكها . لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها . وفى ذلك تقدّم إدراكها . وإنما يستدل بها إذا عُرفت ، والمعرفة بها موقوفة على إدراكها ، لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك . فصح أنه لا فائدة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها . وذلك يقتضى أن يركب الله فى العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام ، ليعلم حصول الطعوم فيها ، فينتفع بها بأحد هذه الوجوه ... » .

والعبارة فى التمهيد ، ٤ : ٢٨٠ .

« دليل : وهو إن خلق الله سبحانه وتعالى الطعوم فى الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها فيها — يقتضى أن يكون فى خلقها غرض يخصها ، وإلا كانت عبثاً . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع أو ضرر ، لاستحالتهما عليه سبحانه . ولا يجوز أن يضر غيره بذلك ، لأنه قد لا يكون فيها ضرر . ولأن الضرر إنما يوجد بإدراكها ، فدل على أنه يبيح إدراكها لتدرك ، فيقع ذلك الضرر . ولأنه لا يحسن الإضرار الخالص لمن لا يستحق الإضرار ، فوجب أن يكون الغرض بخلقها نفعاً يعود إلى خلقه ، إما بأن يلتذ بها أو بأن يمتنع عنها بعد إدراكها فيحصل له الثواب ، بتجنب ما تدعو النفس إليه ، وهذا قبل الإدراك لا يوجد . وكذلك لا يوجد الاعتبار بها إلا بعد تناولها ، فوجب أن يكون تناولها مباحاً على كل الوجوه » .

=

وأما من ذهب إلى التوقف - [فـ] تعلق بأشياء :

١ - منها قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنْزَلَ اللهُ لكُم مِنْ رِزْقٍ فَجَعلْتُم مِنه حَرَاماً وحَلَالاً قُلْ ءَآللهُ أَذِنَ لكُم أَمْ عَلى اللهِ تَفْتَرُونَ ﴾[1] - أنكر على من أحلَّ شيئاً أو حرَّمه بغير إذنه .

٢ - ومنها - أن بالعقل لا يُعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة ، فيجب التوقف فيه .

٣ - ومنها - أنه لو اقتضى العقل فى هذه المنافع إباحة أو حظراً ، لكان الشرع إذا أباح شيئاً أو حرَّمه يقتضيه العقل ، وذلك لا يجوز .

والجواب :

[الأول] - أما الآية - قلنا : هذا إنكار على من استبدَّ بذات نفسه فى تحليل شيء أو تحريمه من غير دليل وحجة ، ولأن فى الآية دلالة الإباحة فى هذه الأشياء ، لأنه قال : ﴿ مَا أَنْزَلَ اللهُ لكُم مِنْ رِزْقٍ ﴾ وإنزال الرزق فيما يفهم منه إطلاق الانتفاع به ، إلا أنه أنكر على من حرم بعض ذلك من تلقاء نفسه ويعتقد حل البعض ، وفيه تأكيد الإباحة .

وأما الثانى - فجوابه ما مرَّ : أن جهة الإباحة فيها معلومة .

= وقد ورد فى الهامش ٥ منه تعليقاً على قوله : « ولا يجوز أن يضر غيره بذلك » ما يأتى :

« وذلك ممكن من الله سبحانه وتعالى ، ولو فعله لكان عدلاً منه سبحانه ، لأنه يفعل فى ملكه ما شاء ويحكم ما يريد ، لا يُسأل عما يفعل ، ولعل القول بعدم جواز خلق الأعيان لإضرار العبيد راجع إلى رأى المعتزلة ، وهو وجوب الأصلح على الله سبحانه للعبيد وأهل السنة على خلاف ذلك » .

(١) سورة يونس : ٥٩ .

وأما الثالث – قلنا : إنما يؤدى إلى ما ذكرتم أن لو قضى العقل بالحظر أو الإباحة مطلقاً عاماً ، وليس كذلك . بل اقتضاؤه ذلك مشروط بشرط أن لا يلوح فيها مفسدة بالشرع[١] . فإذا لاحت لا يقتضى ذلك ، فلا يتحقق النسخ[٢] .

والله أعلم .

(١) فى الأصل : « بالشرح » – انظر : المعتمد ، ٢ : ٨٧٩ . والتمهيد ، ٤ : ٢٨٦ وما بعدهما .

(٢) كذا فى الأصل .

٧

أبــواب



(أ)

باب

فى : استصحاب الحال ١/٢٠٣

١٦٥ - اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون [حكمٌ][١] ثابتاً فى حالة من الحالات ، وتتغير الحالة ولا دليل على بقائه ولا على زواله ، فيستصحب الإنسان ذلك [الحكم][٢] بعينه مع الحالة المتغيرة - فنقول : من ادعى تغير الحكم فعليه الدليل .

وهذا ليس بحجة عند عامة العلماء .

وذهب قوم من أصحاب الظواهر إلى الاحتجاج به .

مثاله :

قول القائل : المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة ، يجب عليه الوضوء ، وكذلك بعد دخوله فى الصلاة . ومن زعم أن فرض الوضوء[٣] يتغير بالدخول فى الصلاة ، فعليه الدليل[٤] .

وكذا قول القائل : التبر[٥] سبب لوجوب الزكاة بشرط تمام الحول ،

(١ - ٢) من المعتمد ، ٢ : ٨٨٤ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٤ . وفى الأصل : « الصلاة » .

(٤) كذا أيضاً عبارة المعتمد ، ٢ : ٨٨٤ .

(٥) التبر ما كان من الذهب غير مضروب . فإذا ضُرب دنانير فهو عَيْن . ولا يقال « تبر » إلا للذهب ، وبعضهم يقوله للفضة أيضاً - مختار الصحاح .

فكذا بعد اتخاذه حليًّا – فمن ادعى أن اتخاذه حليًّا يغير فرض الزكاة – فعليه الدليل .

والدليل على بطلانه – أن المستصحب للحال : ١ – إما أن يجمع بين الحالتين لاشتراكهما فى دليل الوجوب من نص وغيره ، أو لاشتراكهما فى علة الوجوب ، أو ٢ – يجمع بينهما من غير دلالة ولا علة .

إن قال بالأول :

فهو إثبات الحكم بدليله ، وليس باستصحاب [الحال][1] الذى ذكروه[2] .

وإن قال بالثانى :

فهذا جمع من غير دليل ، وليس بأن يجمع بينهما بأَوْلى من أن لا يجمع ، أو بأن يجمع بين المسألة وغيرها .

فإن قيل : هذا إثبات الحكم بالدليل ، أعنى بأمارة شرعية ، لأن الأمارة الشرعية ما يوجب غلبة الظن ، وقد وُجد ، لأنا إذا عرفنا الحكم ثابتاً فى حالة ، ولم نعلم وجود المزيل له بعد تغير الحالة وبعد بذل المجهود فى البحث والطلب ، غلب على ظننا إبقاه[3] – قلنا : لا نسلم غلبة الظن بالقدر الذى ذكرتم ثمة – بيانه : أن الدليل النافى[4] للحكم إذا لم يكن ثابتاً ، وقد تغيرت الحالة ، والحكم قابل للزوال بمزيل ، والمزيل جائز الثبوت ، يحتمل بقاء الحكم وزواله ، ووقع الشك فى ثبوته فى هذه الحالة ، ومع وقوع الشك – كيف يثبت الظن ؟

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٨٨٤ .

(٢) فى الأصل : « ذكروها » .

(٣) كذا فى الأصل : « إبقاه » .

(٤) فى الأصل : « المنفى » . وفى المعجم الوسيط : نفى الشيءَ نفياً نحّاه وأبعده – انظر أيضاً مختار الصحاح .

فإن قيل : إذا احتمل بقاء الحكم وزواله كما ذكرتم ، ولكن جانب البقاء راجح ، لأن الأصل فى الموجود البقاء – قلنا : الأصل فى الموجود البقاء بشرط عدم المزيل ، وفى المزيل احتمال / ، فكان فى البقاء احتمال[1] على السواء . ٢/٢٠٣

أقصى ما فى الباب أن الخصم يقول : ما عثرت على المزيل بعد الطلب والبحث – ولكن هذا لا يلزم الخصم ، فكيف يصلح للدفع ؟ هذا معنى قول مشايخنا : إن استصحاب الحال حجة للدفع لا للإلزام .

والمخالف احتج بأشياء :

١ – منها – ما روى عن النبى عليه السلام أنه قال : « إن الشيطان يأتى أحدكم ، فيخيل إليه أنه قد أحدث ، فلا يصرفه حتى يجد ريحاً أو يسمع صوتاً » – أوجب استدامة الحكم مع تغير الحال .

٢ – ومنها – أن الفقهاء أجمعوا على ذلك ، لأنهم قالوا : حكم الشاك فى الحدث بعد تيقن الطهارة ، كحكمه قبل الشك . وإذا اختلف العلماء فى المسألة على أقاويل ، أخذوا بالأقل منها ، وتمسكوا فى نفى الزيادة بالنفى[2] الأصلى .

٣ – ومنها – أن حدوث الحوادث لا تأثير له فى تغيير الأحكام الشرعية .

٤ – ومنها – أنه لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة ، يوجب ذلك قصره على الزمان الواحد .

والجواب :

أما الأول – قلنا : نحن لا نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة ، لدلالة . وإنما نمنع ذلك لا لدلالة ، وقوله عليه السلام فى ذلك الحكم دلالة .

---

(١) فى الأصل : « احتمالاً » .

(٢) فى الأصل : « على النفى » . وفى المعتمد ، ٢ : ٨٨٦ : « ... بأقل ما قيل إذا لم تدل على الزيادة دلالة ؟ » .

وأما الثانى – قلنا : المتكلمون خالفوا الفقهاء فى الشك فى الحدث ، وأوجبوا عليه تجديد الطهارة . وأما الفقهاء فإنما قالوا ذلك ، لأن الأصل فى الوضوء أن لا يجب إلا بدليل شرعى . فإذا لم يدل على وجوبه على الشاك[1] دليل شرعى ، فالواجب البقاء على حكم الأصل ، لأنه لو كان واجباً لدل الله عليه . ولا كذلك وجوب الوضوء ، على من رأى الماء ، لأن وجوب الوضوء ليس هو حكم العقل حتى يلزم البقاء عليه .

وأما الأخذ بالأقل من الأقاويل ، فلأنه متفق عليه ، والزيادة عليه حكم شرعى ، ولم يدل عليها دليل[2] .

وأما الثالث – قلنا : ثبوت الأحكام الشرعية بناء على المصالح ، فلا يمتنع تبدل المصالح بتغير الأحوال .

وأما الرابع – قلنا : الأمر كذلك ، إلا أن يكون دليل الحكم وعلته قد عم[3] الأزمنة كلها[4] .

والله أعلم .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٥ . وفى الأصل : « على الشك » .

(٢) « فيجب نفيها » المعتمد ، ٢ : ٨٨٦ .

(٣) فى الأصل : « غم » .

(٤) راجع فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٦ : « فأما إذا كان المستدام عقلياً ، فمثاله ... » .

(ب)

١٦٦ – باب فى : ما يعلم بأدلة العقل ، وما يعلم بأدلة الشرع :

اعلم أن الأشياء / المعلومة بالدليل – إما أن يصح أن تُعرف بالعقل فقط ، ١/٢٠٤
وإما بالشرع فقط ، وإما بالشرع والعقل جميعاً .

فالأول – كل ما كان فى العقل دليل[١] عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالمعرفة بالله تعالى وصفاته وأنه غنى لا يفعل القبيح .

وإنما قلنا : « إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك » لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهره الله تعالى على [يد] كذاب[٢] ، وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهاره قبيح ، وأنه لا يفعل القبيح ، وإنما علمنا أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقُبح القبيح عالم باستغنائه عنه ، والعلم بذلك ، فرع على علمنا المعرفة به عز وجل ، فيجب تقدم هذه المعارف على المعرفة بالشرع ، فلا يجوز كون الشرع طريقاً إليها .

[**والثانى**] – وأما ما يصح أن يعرف بالشرع والعقل ، فهو كل ما كان فى العقل دليل[٣] عليه ، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة [به][٤] ، كالعلم بأن الله تعالى واحد لا ثانى له فى حكمته[٥] ، وأنه تعالى جائز الرؤية ،

---

(١) فى الأصل : « دليلاً » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٧ : « لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام ، وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب » .

(٣) فى الأصل : « دليلاً » .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٨٨٧ .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٧ : « فى حكمته » . وفى الأصل : « فى حكمه » .

لأنه إذا ثبتت[١] حكمته لا يجوز أن يرسل من يكذب . فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد لا قديم سواه ، وأنه يراه المؤمنون فى الآخرة – ثبت ذلك بقوله . وكذلك وجوب رد الودائع والغصوب والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد .

[والثالث] – وأما ما يعلم بالشرع وحده – فهو ما كان فى السمع دليل[٢] عليه دون العقل ، كوجوب الأفعال التى تعبدنا الله تعالى بها أو بتركها ، كوجوب الصلاة والصوم وترك شرب الخمر ونحو ذلك ، فإنا لا نعقل استحسان الذم على من أخلَّ بصوم أول يوم من شهر رمضان دون الذى قبله ، أو أخل بأداء أربع بعد الزوال دون ما قبله ، أو شرب الخمر دون الخل . وهذا لأن وجوب الأفعال ، لما فيها من المصالح ودفع المضار ، وذلك لا يعلم بمجرد العقل ، فيقف على ورود الشرع[٣] .

والله أعلم .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٨٨٧ . وفى الأصل : « ثبت » .

(٢) فى الأصل : « دليلا » .

(٣) انظر : المعتمد ، ٢ : ٨٨٨ – ٨٨٩ .

(جـ)

١٦٧ – باب فى : تعبد النبى الثانى بشريعة / الأول . وأن نبينا عليه السلام لم يكن متعبداً قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم ، لا هو ولا أمته : ٢/٢٠٤

(أ) – أما جواز تعبد النبى عليه السلام الثانى بشريعة الأول :

فالدلالة عليه – أن شرع هذه الشرائع لمصلحة العباد . [و] كما لا يمتنع فى العقل أن تكون مصلحة النبى الثانى مع أمته[1] ، مخالفة لمصلحة الأول ، لذلك لا يمتنع أن تكون مصلحة [الثانى][2] موافقة لمصلحة [الأول][3] فى كل ما شرعه أو فى بعضه .

فإن قيل : مجىء الثانى بعين شريعة الأول لا يفيد[4] وكان عبثاً – قلنا : لا يمتنع أن يُتعبَّد الثانى بالرجوع إلى ما جاء به الأول ، ويوحى[5] إليه بعبادات زائدة على العبادات[6] التى علمها[7] من الأول ، أو يوحى إليه بشريعة الأول ، لأنها قد درست ، أو يُوحَى إليه بها و[8] يبعث إلى غير من[9] بعث إليه الأول . ومع هذه الوجوه لا يحصل العبث .

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل كذا : « مصلحة للنبى بشريعة الأول والدلالة عليه » .

(٢ – ٣) من المعتمد ، ٢ : ٨٩٩ – ٩٠٠ .

(٤) فى الأصل : « لا تعبدٌ » وليست فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « فيوحى » .

(٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « للعبادات » .

(٧) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « عملها » .

(٨) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « أو » .

(٩) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « ما » .

ومن منع جواز ذلك تعلق بقوله تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرْعَةً ومِنْهَاجاً ﴾(١) خصَّ كل نبى بشريعة على حدة .

والجواب – أن الآية تقتضى أن كل نبى يختص بطريقة لم تكن للأول . أما لا يقتضى انتساخ شريعة الأول كله ، لأن ذلك سبب نقض الأحكام . ألا ترى أنهم أجمعوا على طريقة واحدة فى الإيمان بالله تعالى وتوحيده والطاعة له على أوامراه .

(ب) – **وأما كون نبينا عليه السلام متعبداً بشريعة من قبلنا قبل البعثة** – فقد منع منه قوم . وقال به قوم . وتوقف فيه آخرون .

واختلفوا بعد البعثة – قال بعضهم : كان متعبداً بشريعة من قبله ، إلا ما استثنى بدليل وعُرف نسخه .

وقال آخرون : ما كان متعبداً بذلك .

واختلف من قال : كان متعبداً بذلك قبل النبوة وبعدها :

قال بعضهم : كان متعبداً بشريعة نوح عليه السلام(٢) .

وقال بعضهم : بشريعة إبراهيم عليه السلام .

وقال بعضهم : بشريعة موسى عليه السلام .

والدلالة على أنه لم يكن متعبداً **قبل البعثة بذلك** – أنه لو كان متعبداً بذلك ، لكان يفعل ما تُعُبد به / ولو فعل ذلك ، لكان يخالط من ينقل ذلك الشرع ١/٢٠٥

---

(١) سورة المائدة : ٤٨ – ﴿ ... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ولَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُم أُمَّةً وَاحِدَةً ... ﴾ .

(٢) « قال بعضهم : كان متعبداً بشريعة نوح عليه السلام » ليست فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ .

من[١] النصارى وغيرهم ، ويفعل فعلهم ، إذ لا طريق لمعرفته إلا ذلك . وقد نقلت أفعاله قبل البعثة وعرفت أحواله ولم يُنقل أنه كان يفعل ما كان يفعله النصارى ، ولا كان يخالطهم ، ولا يخالط غيرهم ويسألهم عن شرعهم .

واحتج المخالف – بأنه كان قبل البعثة يحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويذكى ويأكل اللحم ويركب البهائم ويحمل عليها – وكل ذلك لا يَحسُنُ إلا شرعاً .

والجواب – أنه [لم يثبت أنه][٢] حج واعتمر قبل البعثة ، وتولى التذكية بنفسه ولا أمر بها[٣] . وأما أكل اللحم المذكى فحسنٌ فى العقل ، إذ[٤] هو نوع نفع ليس فيه ضرر ، على ما مرَّ تقريره فى باب الحظر[٥] . وأما ركوب البهائم والحمل عليها فحسنٌ أيضاً فى العقل ، لأنه ضرر يؤدى إلى نفع أعظم منه ، وهو القيام بمصالحها وإيصال النفع إليها . وأما الطواف بالبيت : فيحتمل أنه فعل ذلك ليتشاغل به ، كما يتشاغل الإنسان بالمشى[٦] ويستروح إليه[٧] إذا كان مفكراً . وأما تعظيمه البيت : فيحتمل أنه كان [يعظمه][٨] ، لأن إبراهيم عليه السلام عظمه ، والعقل يقتضى حسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها وتعظيم ما عظموه[٩] ما لم يُعرف نسخه .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٠ . وفى الأصل : « لكان بحال من يفعل ذلك الشرع إلى النصارى » – انظر العبارة التالية .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٠١ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠١ . وفى الأصل : « أمره » .

(٤) فى الأصل : « أو » . وفى المعتمد ، ٢ : ٩٠١ : « لأنه » .

(٥) راجع فيما تقدم رقم ١٦٤ ص ٦٦٣ وما بعدها .

(٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠١ . وفى الأصل كذا : « بالشىء » .

(٧) استروح إليه سكن واطمأن (المعجم الوسيط) .

(٨) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠١ : « أن يكون عظمه » .

(٩) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠١ . وفى الأصل كذا : « وتعظيمها عظموه » .

(جـ) – وأما الدلالة على أنه ما كان متعبداً بشرع من قبله بعد البعثة فمن وجوه :

١ – منها – أن النبى عليه السلام لما قال له معاذ : « أحكم بكتاب الله وسنة رسوله » . وقال من بعد : « أجتهد رأيى[1] » – صَوّبه ، ولم يعرفه أنه يجب [عليه][2] الحكم بما فى التوراة والإنجيل .

فإن قيل : إنما لم يعرفه لوجهين :

أحدهما – أن التوراة والإنجيل اندرجا تحت قوله : « أحكم بكتاب الله تعالى » : فإنه اسم يعم لكل كتاب الله تعالى .

والثانى – إنما لم يذكر التوراة والإنجيل لأن فى الكتاب آيات تدل على الرجوع إليها ، لما نذكره .

قلنا :

أما الأول – فكتاب[3] الله تعالى إذا أُطلق لا يسبق إلى فهم المسلم إلا القرآن .
٢/٢٠٥ ألا ترى أن المفهوم من / قولنا « قرآناً » كتاب الله تعالى . و « حكمنا بكتاب الله تعالى » هو « القرآن » . ولأن معاذاً رضى الله عنه لم يُعهد منه تعلم التوراة والإنجيل ، والعناية بتمييز المعرفَ[4] عن غيره ، كما عُهد منه تعلم القرآن –

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٣ . وفى الأصل : « برأيى » .
(٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٠٣ .
(٣) فى الأصل : « وكتاب » .
(٤) كذا فى الأصل : « المعرّف » وليست فى المعتمد . وعَرَّف الشيءَ طيبه وزيَّنه . وعَرَّف فلاناً الأمرَ أعلمه إياه – المعجم الوسيط . وفى القرآن الكريم : ﴿ ويُدْخِلُهمُ الجَنَّةَ عَرَّفَها لهُم ﴾ (سورة محمد : ٦) أى طيبها لهم – مختار الصحاح . وفيه أيضاً : ﴿ وإذْ أسَرَّ النبىُّ إلى بَعْضِ أزْواجِه حَدِيثاً فلمَّا نَبَّأتْ به وأظْهَرَه اللهُ عليه عَرَّفَ بَعْضَه وأعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ ... ﴾ (سورة التحريم : ٣) .

فكيف يقول[1] : أحكم بالتوارة والإنجيل ؟

وأما الثانى – قلنا سنبيّن بطلان تعلقهم بتلك الآيات . ثم نقول : فى الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس . وكان ينبغى أن يقتصر على ذكر الكتاب ، فإن شرع فى التفصيل كانت الشريعة السابقة أوْلى بذلك .

٢ – ومنها – أنه عليه السلام لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها وحفظها والبحث عنها . وكان لا ينتظر الوحى فى الحوادث ، لا سيما أحكام هى ضرر[2] فى كل أمة . ولم ينقل أنه فعل ذلك . فإن لم يراجعها لاندراسها وتحريفها . فهذا يمنع التعبد . وإن كان ممكناً ولم يراجع – دل على أنه لم يكن متعبداً به .

٣ – ومنها – أنه لو كان متعبداً بذلك ، لكان تعلمها وحفظها ونقلُها[3] من فروض الأعيان أو الكفايات ، كالقرآن والأخبار ، وأوجب على الصحابة ومن بعدهم ذلك ، ولنقلوا . وحيث لم ينقل من أحد ذلك ، عُلم أنه لم يكن متعبداً بها .

٤ – ومنها – إجماع الأمة على أن هذه الشريعة بجملتها شريعته عليه السلام . ولو كان متعبداً بشرع من سلف ، لم يُنسب جميع شرعه إليه ، كما لا يُنسب شرعه عليه السلام إلى بعض أمته ، لما كانت أمته استفادت شرعه منه عليه السلام .

والمخالف احتج فى المسألة بآيات وأخبار :

أما الآيات :

١ – منها قوله تعالى : ﴿ أُولئكَ الَّذينَ هَدَى اللهُ فَبِهُداهُم اقْتَدِه ﴾[4]

---

(١) تبدو فى الأصل : « نقول » .

(٢) كذا فى الأصل . ولعلها : « ضرورة » أو « خطر » .

(٣) هكذا تبدو . وهى فى الأصل غير منقوطة كذا « وبعلها » .

(٤) سورة الأنعام : ٩٠ .

وشرعهم[١] من هداهم ، فيجب علينا اتباعه .

٢ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنا التَّوْراةَ فِيها هُدًى ونُورٌ يَحْكُمُ بها النَّبِيُّونَ الَّذينَ أَسْلَمُوا لِلَّذين هَادُوا ﴾[٢] بيَّن أنها منزلة ليحكم بها[٣] الأنبياء ، ونبينا عليه السلام ، إذ هو من جملة الأنبياء عليهم السلام .

١/٢٠٦ ٣ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنا إِليكَ كمَا أَوْحَيْنا / إِلى نُوحٍ والنَّبِيِّينَ مِنْ بعدِه ﴾[٤] .

٤ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنا إِليكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً ﴾[٥] .

٥ – ومنها – قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لكُم مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى به نُوحاً والَّذى أَوْحَيْنا إِليكَ ومَا وَصَّينا به إِبراهيمَ ومُوسَى وعِيسَى ... الآية ﴾[٦] .

وأما الأخبار :

١ – فمنها – قوله عليه السلام : « مَنْ نام عن صلاة أو نسيها فَلْيُصلِّها إذا ذكَرَها » . وقوله تعالى : ﴿ وأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى ﴾[٧] وهذا خطاب موسى عليه السلام .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٤ : « وشرعه » . وفى نسخة أخرى منه : « بشرعهم » .

(٢) سورة المائدة : ٤٤ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٤ . وفى الأصل كذا : « بين أنه نزل الحكم بأمة الأنبياء » .

(٤) سورة النساء : ١٦٣ .

(٥) سورة النحل : ١٢٣ .

(٦) سورة الشورى : ١٣ . وبقية الآية : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتفرَّقُوا فيه كَبُرَ عَلى المُشْرِكينَ ما تَدْعُوهُم إِليهِ ... ﴾ .

(٧) سورة طه : ١٤ .

٢ – ومنها – أنه عليه السلام قضى فى سنٍّ كُسِرتْ فقال : « كتاب الله يقضى بالقصاص » وليس فى القرآن قصاص السن ، إلا ما حُكى عن التوراة قوله : ﴿ والسِّنَّ بالسِّنِّ ﴾[1] .

٣ – ومنها – مراجعة النبى عليه السلام التوراة فى رجم اليهوديين[2] .

والجواب :

أما الآية الأولى – فالمراد منها التوحيد[3] ، لأنه أمر بِهُدى مضاف إلى كل الأنبياء ، وذلك هو التوحيد ، دون الشرائع التى لم يجمعوا عليها .

وأما الآية الثانية – فظاهرها[4] يقتضى أن يحكم بها كل النبيين عليهم السلام . وذلك يوجب حمله على الحكم بالتوحيد والإيمان بالبعث[5] ليدخل فيه جميع النبيين عليهم السلام . فأما الشرائع [فـ] لا يمكن دخول كل النبيين فيها ، لأن بعضهم قد نسخ بعض ما فى التوراة .

وأما الآية الثالثة – قلنا : الله تعالى لم يقل : أوحينا إليك « ما »[6]

---

(١) سورة المائدة : ٤٥ . وفى الأصل : « السن بالسن » .

(٢) انظر الصنعانى ، سبل السلام ، ٤ : ١٢٨٢ . وفيه : « وقد أجاب من اشترط الإسلام عن الحديث هذا (قصة رجم اليهوديين اللذين زنيا) بأنه ﷺ إنما رجمهما بحكم التوراة ... من باب تنفيذ الحكم عليهما بما فى كتابهما فإن فى التوراة الرجم على المحصن وعلى غيره ... » وقصة رجم اليهوديين فى الصحيحين من حديث ابن عمر . وانظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ : ٤٣٥ .

(٣) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٤ : « هو العدل والتوحيد » .

(٤) فى الأصل كذا : « فظاهر ما » .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٤ : « بالتوحيد والعدل » .

(٦) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ : « بما » .

أوحينا إلى نوح ، وإنما قال : « كما أوحينا » وهو لإزالة تعجب من تعجب بأن[١] يُوحى إليه ، كمن يقول لغيره : كيف راسلنى[٢] فلان بك ؟ فيقول : كما راسلك بفلان[٣] ؟ دل عليه أنه قال فى آخر الكلام : « وكلم الله موسى تكليماً » – بيَّن أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف[٤] .

وأما الآية الرابعة – قلنا : اسم « الملة » لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص[٥] لله تعالى بالعبادة دون الفروع . ولهذا لا يقال : ملة[٦] أبى حنيفة وملة[٧] الشافعى ، [ويقال مذهبهما][٨] دل عليه قوله تعالى : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فيه ﴾[٩] .

[وأما الآية الخامسة – قلنا : « إن اسم « الدين » يقع على الأصول دون الفروع . ولهذا لا يقال : « دين الشافعى » ويراد به مذهبه . ولا يقال : « دينه ودين أبى حنيفة مختلف »[١٠] .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ . وفى الأصل : « من أن » .

(٢) راسله فى عمله تابعه فيه . ويقال : راسله الغناء . وأرسل إليه رسولاً أو رسالة – المعجم الوسيط .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ . وفى الأصل : « لفلان » .

(٤) استطرفه رآه طريفاً أو استحدثه . والطريف الطيب النادر والحديث المستحسن (مختار الصحاح والمعجم الوسيط) . واستطرق الباب ونحوه سلك الطريق إليه . واستطرق فلاناً طلب منه الطريق فى حد من حدوده – المعجم الوسيط .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ : « من التوحيد والعدل والإخلاص » .

(٦ – ٧) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ . وفى الأصل كذا : « مسألة » .

(٨) من المعتمد ، ٢ : ٩٠٥ .

(٩) سورة الشورى : ١٣ . راجع فيما تقدم الهامش ٦ ص ٦٨٤ . وفى المعتمد ، ٢ : ٩٠٦ : « فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين » .

(١٠) من المعتمد ، ٢ : ٩٠٦ – انظر : الهامش بعد التالى (٢ ص ٦٨٧) .

على أن قوله : ﴿ ... أنْ أقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتفرَّقُوا ... ﴾(١) دلالة على أن الذى شرعه لنا مما وصّى به نوحاً هو ترك التفرق وأن نتمسك بما شرع . ولو دلت الآية على أنه عليه السلام تُعُبِّد بشرع مَن قَبله ، لدلت على أنه تُعبد بذلك بأمر مبتدأ »](٢) .

وأما الأخبار :

أما الأول – قلنا : إنه عليه السلام ما ذكر قوله تعالى : ﴿ وأقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى ﴾(٣) تعليلاً / للإيجاب عليه(٤) : [بل] أوجب بما أوحى إليه ، ونبّه على ٢/٢٠٦
أنهم أمروا كما أمر موسى عليه السلام . وقوله « لذكرى » أى لذكر [أن عليك](٥) الصلاة . ولولا الخبر لكان أسبق إلى الفهم . إنه لذكر الله بالقلب أى لذكرى الصلاة بالإيجاب .

وأما الحديث الثانى – قلنا فى القرآن : قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُم

---

(١) سورة الشورى : ١٣ . راجع فيما تقدم الهامش ٩ ص ٦٨٦ .

(٢) « وأما الآية الخامسة ... بأمر مبتدأ » من المعتمد ، ٢ : ٩٠٦ .

(٣) سورة طه : ١٤ .

(٤) فى الأصل كذا : « إليه » .

(٥) قال فى مختصر تفسير ابن كثير ، ٢ : ٤٧١ : ﴿ وأقِم الصَّلاةَ لِذكْرِى ﴾ قيل : معناه : صل لتذكرنى . وقيل : معناه : وأقم الصلاة عند ذكرك لى . ويشهد لهذا الثانى ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى قال : ﴿ وأقِم الصَّلاةَ لِذكْرِى ﴾ » . وفى الصحيحين عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها . لا كفارة لها إلا ذلك » .

وفى الشوكانى ، فتح القدير ، ٣ : ٣٥٨ : « ... أو المعنى : أقم الصلاة متى ذكرت أن عليك صلاة ... » .

وفى الأصل كلمة غير مقروءة وهى كذلك : « الجاى » . ولعلها : لذكر إيجاب الصلاة .

فَاعْتَدُوا عَلَيْه بِمِثْلِ ما اعْتَدى عَلَيْكُم ﴾[(١)] فدخل السن تحت عمومه[(٢)] .

وأما الحديث الثالث - [« يقال لهم : ولِمَ قلتم إنه رجع إليها ليستفيد الحكم منها ؟ وهلَّا قلتم إنه رجع إليها ليقررهم على صدقه فى حكايته أن الرجم مذكور فيها ؟ ولو رجع ليستفيد الحكم منها ، لرجع إليها فى غير ذلك من الأحكام ، ولرجع إليها فى شرائط الرجم كالإحصان وغيره ، ولما اعتمد على من أخبره فى تلك الحال ، لأنهم لم يكونوا بصورة المتواترين . وأخبار آحاد الكفار غير معمول بها . وأيضاً فكون التوراة محرَّفة يمنع من الرجوع إليها ومن استفادة الحكم منها »[(٣)]] .

(١) سورة البقرة : ١٩٤ .

(٢) فى الأصل كذا : « عمر به » .

(٣) العبارة من المعتمد ، ٢ : ٩٠٦ - ٩٠٧ . وهى فى الأصل مضطربة ولفظها : « وأما الحديث الثالث - قلنا : لم أنه رجع إليها استفيد الحكم منها ليرجع إليها فى غير ذلك من الأحكام ولما اعتمد على من أخبره فى تلك الحال لأنهم لم يكونوا بصفه وأخبار آحاد الكفار غير معمول والله أعلم » : الأصل ، ٢٠٦ / ٢ .

(د)

١٦٨ - باب فى : الصفة التى معها يجوز للإنسان أن يُفتى نفسه ويفتى غيره[١] :

اعلم أن هذه الصفة هى التى يكون الإنسان بها أهلاً للاجتهاد .

وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية ، وأمكنه الاستدلال بها على الأحكام . والأدلة السمعية كما ذكرنا فى صدر الكتاب أربعة : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ويندرج فيه الأقوال المروية والأفعال المنقولة عنه عليه السلام ، وإجماع الأمة ، والقياس[٢] . فلا بد من معرفة هذه الأدلة فى نفسها ، ومعرفة كونها حجة ، ومعرفة كيفية الاستدلال بها ، ليكون من أهل الفتوى والاجتهاد . ولهذا أصل وكمال .

أما الكمال - فهو :

أن يحفظ كتاب الله تعالى ، والأحاديث التى تتعلق بها الأحكام ، قولاً وفعلاً . ويحفظ أقاويل السلف : ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ، حتى لا يفتى بخلاف الإجماع ، كما يلزمه حفظ النصوص ، حتى لا يفتى بخلافها . ويعرف أركان القياس وشرائطه ووجه استعماله فى الأحكام . ويعرف أن هذه الدلائل حجة فى الأحكام .

ومعرفة هذه الجملة تقف على :

- معرفة الصانع القديم وصفاته ، وأنه غنى حكيم لا يجوز عليه الكذب - فيعرف ذلك بالدليل / ليعرف صدق كلامه . ١/٢٠٧

- ويعرف رسالة الرسول عليه السلام وعصمته عن الكذب بإقامة المعجزة ،

(١ - ٢) راجع فيما تقدم ص ٩ - ١٠ .

لأن الله تعالى إذا كان حكيماً غنياً لا يصدق الكاذب بالمعجزة ، ولا يخبر[١] بعصمته .

– ويعرف كون الإجماع حجة ، لأنه تثبت عصمتهم عن الخطأ بقول الله تعالى وقول الرسول عليه السلام .

– ويعرف من اللغة والنحو القدر الذى يفهم منه خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال إلى حد يميز بين صريح اللفظ وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ، ليمكنه حمل خطاب الله تعالى ورسوله على ما اقتضاه .

– ويعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة .

– ويعرف الرواة ونقلة الحديث . ويميز بين المقبول منهم والمردود .

[و] فى الاستدلال[٢] بأفعال النبى عليه السلام يحتاج إلى العلم بأنها[٣] حجة ، والعلم بالوجه الذى يقع الفعل عليه .

– وأما القياس – فمن شرط الاستدلال به : أن يكون المستدل به غير عارف [بحكم الفرع][٤] ليصح منه أنه يطلبه ، ويثبته فى الفرع بالقياس . وأن يكون عارفاً بالأصل وبحكم الأصل ، وظاناً لعلته ، وعالماً ثبوتها فى الفرع ، أو ظاناً لذلك ، ليصح أن يطلب الحكم فى الأصل فيعديه إلى الفرع ، لأجل وجود العلة فيه . ويعرف الفرع نفسه ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه .

---

(١) فى الأصل غير منقوطة .

(٢) فى الأصل كذا : « فى الاستعمال » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٣١ . وفى الأصل : « بها » .

(٤) فى المعتمد ، ٢ : ٩٣٠ : « غير عارف بحكم الفروع » . وفى الأصل : « غير عارف للفرع » .

فمن استجمع هذه المعانى – فهو من أهل الاجتهاد والفتوى على الكمال .

أما أصلها – فهو ما لا بد منه فى ذلك وهو :

– أن يحفظ من كتاب الله تعالى ما يتعلق به من الأحكام ، وهى مقدار خمسمائة آية . ألا وإن كان لا يحفظها وراء ظهره ، يكفيه أن يكون عالماً بمواضعها حتى يطلب منه الآية المحتاج إليها فى وقت الحاجة .

– وأن يحفظ الأحاديث التى يتعلق بها الأحكام . فإن لم يحفظ يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح يجمع أحاديث الأحكام . كسنن أبى داود وغيره . ويعرف مواضع كل باب ، فيراجعه / عند الحاجة . ٢/٢٠٧

– وفى الإجماع : إن لم يحفظ جميع أقاويل السلف ، يكفيه أن يعلم أن قوله فى المسألة التى يفتى فيها ليس مخالفاً للإجماع : إما بأن يعلم أنه يوافق مذهب ذى مذهب من العلماء ، أو يعلم أن هذه واقعة حدثت فى هذا العصر لم يكن للإجماع فيه خوض .

– وأما العلم بالله تعالى وصفاته ورسالاته – فيكفى فيه الاعتقاد الجزم بهذه الأمور . ولا يشترط الوقوف على دقائق الكلام ، إذ بهذا القدر يصير مسلماً ، وإنه كاف .

– وأما علم اللغة والنحو – فيكفيه أن يعرف القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ، ويقف على مواقع خطاب العرب .

– وأما معرفة الناسخ والمنسوخ – [فـ] يكفيه أن يعلم أن الآية التى أفتى بها أو الحديث الذى أفتى به ليس بمنسوخ ، وإن لم يعرف جميع ذلك .

– وأما معرفة الرواة والنقلة – فإن كان المنقول بطريق التواتر ، فلا حاجة فيه إلى العلم بعدالة الرواة . وإن كان بطريق الآحاد ، [فـ] يفتقر إلى الفحص عن عدالة الراوى : فمن كان مشهوراً بالعدالة بين النقلة يعتمد عليه .

• • •

فهذه جملة لا بد منها فى أهلية الاجتهاد مطلقاً ، فيصير الإنسان بحال يفتى به فى جميع الشرع[١] .

ويجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد والفتوى فى بعض الأحكام دون بعض . فيفتى فى مسألة من الفرائض مثلاً إذا كان عالماً بالفرائض وإن لم يعرف [ما عداه][٢] من أبواب الفقه ، لأن الظاهر أن أحكام الفرائض لا يستنبط من غيرها إلا نادراً ، والذهاب عن النادر لا يقدح فى الاجتهاد – ألا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسير ، ولا يقدح ذلك فى كونه أهلاً للاجتهاد .

. . .

– وأما العدالة فى المجتهد – فهى شرط لقبول غيره فتواه ، كما فى الرواية . أما ليس بشرط ليجتهد فى الأحكام ويعمل باجتهاد نفسه – والله أعلم .

. . .

١٦٩ – باب فى : كيفية فتوى المفتى[٣] : /

١/٢٠٨ اعلم أن المفتى إذا سُئل عن حكم ، ولم يتقدم منه اجتهاد وقول فى المسألة – يجب عليه الاجتهاد فيها ، قبل القول ، ليعلم أنه يُصيب فى فتواه .

وإن تقدم منه اجتهاد وقول فيها ، وكان ذاكراً لذلك القول وطريقة الاجتهاد ، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد ، لأنه كالمجتهد فى الحال – وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد ، يجب عليه تجديد الاجتهاد ، لأنه فى حكم [من لا اجتهاد] له[٤] .

---

(١) العبارة فى متن الأصل هكذا : « فهذه جملة لا بد منها فى أهلية الاجتهاد . ألا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه بحال يفتى به فى جميع الشرع » . وفى الهامش العبارة التالية على وجه التصحيح : « مطلقاً فيصير الإنسان بحال يفتى به فى جميع » فأثبتنا فى المتن ما رأينا أنه الصحيح – والله الموفق .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٣٢ .

(٣) راجع فيما تقدم ص ١٠ .

(٤) من المعتمد ، ٢ : ٩٣٣ ففيه : « فى حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد الاجتهاد » .

ومن أفتى باجتهاد ثم مات – هل يجوز الأخذ بقوله ؟

قال بعضهم : لا يجوز ، لأنه لا يُدرى أنه ، لو كان حياً[١] ، لكان ذاكراً لطريقة الاجتهاد ، راضياً بذلك القول .

والصحيح أنه يجوز ذلك القول ، لأن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات ، وموته قد أزال عنه التكليف ، ولا يلزمنا إعادة الاجتهاد .

وإذا أفتى المجتهد باجتهاده ، ثم تغير اجتهاده ، لم يلزمه[٢] تعريف المستفتي بتغير اجتهاده إذا كان قد عمل به . وإن لم يكن قد عمل به ، فينبغي أن يُعرفه ، إن تمكن منه ، لأن العامي إنما يعمل به ، لأنه قول المفتي ، وليس له قول في تلك الحال[٣] . وإذا أفتاه بقول مجمع عليه ، لم يخيره في القبول منه . وإن كان فيه خلاف خيره بين أن يقبل منه أو من غيره ، لأن كل واحد منهما صدر عن اجتهاد .

وإذا اعتدل القولان عند المفتي – اختلفوا فيه :

قال بعضهم : يفتي بأيهما شاء .

وقال بعضهم : يخير المستفتي بين القولين .

وجه هذا القول – أنه إنما يفتيه بما يراه[٤] والذى يراه[٥] هو التخيير ، لما ذكرنا في باب تعادل الأمارتين[٦] .

---

(١) كذا في المعتمد ، ٢ : ٩٣٣ . وفي الأصل كذا : « حقاً » .

(٢) في نسخة من المعتمد ، ٢ : ٩٣٣ : « لم يلزم » .

(٣) في المعتمد ، ٢ : ٩٣٣ : « ومعلوم أنه ليس هو قوله في تلك الحال » .

(٤ – ٥) كذا في المعتمد ، ٢ : ٩٣٤ . وفي الأصل : « يرد – يرده » .

(٦) راجع فيما تقدم ص ٦٥٨ وما بعدها .

وجه القول الأول – هو أنه كما يجوز للمفتى أن يعمل بأى القولين شاء ، جاز له أن يفتى بأيهما شاء ، فيفتى غيره كما يفتى نفسه – والله أعلم .

(هـ)

١٧٠ – باب فى : إصابة المجتهدين . وأن الحق عند الله تعالى فى المجتهدات واحد أو حقوق :

اعلم أن الاجتهاد نوعان :

٢/٢٠٨ أحدهما – فى الأصول . أعنى به / معرفة الله تعالى بصفاته القديمة ، ورسالة رسله ، وما يجرى هذا المجرى .

والثانى – فى الفروع . أعنى به الشرائع ، من العبادات والمعاملات والعقوبات ونحو ذلك .

أما فى الأصول :

١ – قال بعضهم : المجتهد فيها مصيب على كل حال . وهو قول أهل الإلحاد .

٢ – وقال بعضهم : إنه يخطىء ويصيب ، إلا أن المخطىء فيه معذور .

٣ – وقال أهل الحق : إنه يخطىء تارة ويصيب أخرى . فالمصيب فيه[١] ناج ، والمخطىء مؤاخذ غير معذور .

والدليل على فساد قول الأولين – أن أقاويل أهل الملل متناقضة . وهو سلب وإيجاب ، ونفى وإثبات . كإثبات الصانع ونفيه وتوحيده وتثنيته . وصدق الرسل وكذبهم . والقول بصحة الكل محال عقلاً . ولأنه لا أحد من أهل الملل إلا وهو

(١) فى الأصل : « منه » . وتقدم ويلى التعبير بكلمة « فيه » .

مخطىء غيره ، فوجب أن يكون مصيباً فى تخطئته ، فيكونان[1] بأجمعهم مخطئين مصيبين ، وهو محال .

والدليل على فساد قول الفريق الثانى – أن أدلة الإصابة فى أصل الدين ظاهرة . وهى قاطعة لا ظنية . فإن الآيات الدالة على حدث العالم وقدم الصانع والمعجزات الدالة على صدق الرسل واضحة قطعية ، فلا يعذر من لا يعتبرها . ولأنه قد تواتر من النبى عليه السلام وكافة المسلمين أن سائر أهل الملل فى النار إلا واحدة .

وأما فى الفروع :

قال عامة أصحابنا : إن كل مجتهد مصيب فى حق العمل ، حتى يجوز له العمل باجتهاده . فإن أصاب الحق كان مأجوراً . وإن أخطأ كان معذوراً ، وهو مأجور على اجتهاده – لقوله عليه السلام : « المجتهد إن أصاب الحق فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » .

وهو قول بعض المتكلمين : إلا أن بعضهم قالوا كما قلنا . وقال بعضهم : إن أخطأ فهو مأزور[2] غير معذور .

وقال عامة المتكلمين : كل مجتهد مصيب ، لما هو الحق فى الحقيقة ، والحق عند الله تعالى حقوق .

وقيل : هذا أحد قولى الأشعرى . والقول الثانى ما قلناه . وفى المسألة أقاويل أخر ووجوه كثيرة من الكلام . / لكنا نذكر المذهب المختار المرضى الملخص ١/٢٠٩
من الجملة ، فنثبت أن لله تعالى فى كل حادثة حكماً واحداً ، وهو الحق الذى

(١) كذا فى الأصل . وفى المعتمد ، ٢ : ٩٨٨ : « لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين .. » . ولعل الأصح : « فيكونون » .

(٢) وَزَر أَثِمَ فهو وازر . ووُزِرَ يُوزَر فهو موزور (المعجم الوسيط) وإنما قال فى الحديث « مأزورات » لمكان مأجورات ولو افرد لقال مَوْزورات (مختار الصحاح) .

يطلب بالاجتهاد . وإذا ثبت ذلك ، يثبت بالضرورة أن من أصاب ذلك ، فهو المصيب . ومن لم يصبه فهو المخطىء ، لأنه قد فاته الحق الذى هو حكم الله تعالى .

فنقول :

الأمر لا يخلو :

١ - إما أن لا يكون لله تعالى فى كل حادثة من الحوادث الاجتهادية التى يحتاج إليها المكلفون قبل اجتهاد المجتهد حكم أصلاً . وإما أن يحكم فيه بعد الاجتهاد .

٢ - أو يكون له فى كل حادثة أحكام مختلفة ، بحسب اختلاف الاجتهادات .

٣ - أو يكون له فى كل حادثة حكم معين ، كلف المجتهد طلبه وإصابته .

والقسم الأول والثانى - باطل ، فتعين الثالث ضرورة .

والدلالة على بطلان [القسم] الأول - وجهان :

أحدهما - أن المجتهد مأمور بطلب حكم الحادثة . لأنه مأمور بالاجتهاد ، والاجتهاد ليس إلا بذل المجهود فى طلب الشىء ، والطلب لا بد له من مطلوب لولاه لكان لغواً ، والله تعالى لا يأمر باللغو - فدل الأمر بالاجتهاد وطلب الحكم ، على أن لله تعالى حكماً قبل الاجتهاد .

فإن قيل : لم قلتم بأن المجتهد مكلف بطلب الحكم ، بل هو مكلف بطلب شىء آخر . وبيانه من وجوه :

أحدها - أنه مكلف بطلب الأجر والثواب من الله تعالى بالاجتهاد .

وثانيها - أنه مكلف بطلب غلبة الظن ، كالمتحرى فى القبلة : يطلب غلبة الظن بأشياء أخر .

وثالثها - أن المطلوب هو الأشبه بالأصول ، لا ما هو حكم الله تعالى من الحقيقة .

ورابعها – أن المطلوب أن يعلم أو يظن أن لله تعالى فيه حكماً أم لا ؟ لا أن فيه حكماً[١] هو يطلبه .

قلنا : [الأول] – الاجتهاد طلب الشيء بالنظر والفكر ، وذا يقتضى منظوراً[٢] فيه ، يستكشف عنه بنظره ، وهو الحكم المجتهد فيه . ثم الثواب قد يبتنى عليه ، لا أن الاجتهاد طلب الثواب .

وأما الثانى – قلنا : الظن لا بد له من مظنون . وليس ذلك إلا حكم الحادثة . وكذا المتحرى / يجتهد فى أمور القبلة ، فيظن أن القبلة إلى الجهة التى توجه إليها . ٢/٢٠٩

وأما الثالث – قلنا : [هل] الأشبه هو واجب العمل به والمصير إليه ، وهو أوْلى من غيره أم لا ؟ إن قال : لا ، فما الفائدة فى طلبه ؟ وإن قال : نعم – فهو حكم الله تعالى ، إذ لا معنى له إلا ما يجب اتباعه دون غيره .

وأما الرابع – قلنا : إن اجتهد وغلب على ظنه ، تبين أن الحكم كان ثابتاً ، أو يثبت الآن .

[والوجه] الثانى[٣] – باطل [لوجهين] :

[الوجه الأول] – لأنه لا يكون طلبا مكان الأول ، وهو الذى نريده : أن لله تعالى حكماً يعرف بالاجتهاد .

والوجه الثانى – القول بأن لا حكم لله تعالى قبل الاجتهاد أصلاً ، يؤدى إلى تعطيل الأحكام فى الحوادث المحتاج إليها . لأن ثبوت الحكم : إذن[٤] كان يقف على الاجتهاد فى[٥] حق المجتهد والمستفتى من المجتهد ، فلو لم يجتهد لا يثبت الحكم ،

---

(١) فى الأصل : « حكم » .
(٢) نظر فى الشيء تدبر وتفكر – المعجم الوسيط .
(٣) الوجه الثانى من الدلالة على بطلان القسم الأول – والله أعلم .
(٤) فى الأصل كذا : « إذا كان » .
(٥) فى الأصل . « وفى » .

كمن لا يحنث لا تلزمه الكفارة ، ومن لا يكتسب المال لا يجب عليه الزكاة . أو ربما يجتهد فيتعارض عنده الأمارات ، ولا يغلب على الظن شيء ، فلا يثبت حكم الحادثة ، فيؤدى إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن لله تعالى فى الحوادث حكماً متروكاً[1] ، كما قاله البعض . قلنا – معنى حكم الله تعالى ما يجب اتباعه أولى من غيره . وغير المستدل لا يتأتى منه ذلك ، فلا يكون حكماً .

والدلالة على بطلان القسم الثانى :

أنه يؤدى إلى اجتماع أمور متنافية – بيانه : هو أن أحد المجتهدين قد اجتهد فى حادثة ، وغلب على ظنه ثبوت الحل ، وغيره اجتهد وغلب على ظنه ثبوت الحرمة ، أو أفضى اجتهاد واحد إلى الحل فى حالة وإلى الحرمة فى حالة أخرى . فيجتمع الحل والحرمة فى فعل واحد ، من شخص واحد ، فى حالة واحدة . وهذا ليس كذلك ، لأن أحد المجتهدين إذا غلب على ظنه الحل ، صار الحكم فى حقه الحل دون غيره . وإذا غلب على ظن مجتهد آخر الحل ، فى زمان ، صار الحكم فى حقه الحل فى ذلك الزمان دون غيره . وإذا غلب على ظنه الحرمة ، صار الحكم فى
١/٢١٠ حقه الحرمة دون غيره . وإذا غلب على ظن مجتهد / آخر الحرمة فى زمان آخر ، صار الحكم فى حقه الحرمة ، فى ذلك الزمان ، دون غيره . ويجوز أن تكون مصلحة هذا المجتهد فى ثبوت الحل ، ومصلحة المجتهد الآخر فى ثبوت الحرمة ، ومصلحة المجتهد الآخر الحل فى زمان والحرمة فى زمان آخر – فالمصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، والأحكام الشرعية تتبع المصالح .

هذا هو تقرير قاعدة الخصوم . وهذا إشكال هذا الوجه – قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو صح كون الاجتهاد مفضياً إلى الحل فى حق المجتهد دون غيره . وذلك غير صحيح ، لأن الاجتهاد إنما يفضى إلى الحكم ، بقوة الأمارة وغلبة الظن

---

(١) فى الأصل كذا : « حكم متروك » .

بثبوت الحكم . وهذا نفع صفة فى أمارة المنظور فيها ، لأن الاجتهاد رد الفرع إلى الأصل ، بمعنى جامع بينهما ، هى العلة ، وذلك لا يختص ببعض المجتهدين دون البعض . فأحد المجتهدين إذا قويت عنده أمارة الحل ، غلب على ظنه ثبوت الحل فى حق الكل ، فلزم الحكم ، فيؤدى إلى ما ذكرناه من المحال . مثاله — إن من حرم لحم الخيل يعتبر فيه كونه مركوباً لقوله تعالى : ﴿ وَزِينَةً ﴾[1] ، وكونه مركوباً لا يختص بشخص دون شخص [ومن أجله] يعتبر فيه جهة كونه غذاء ، وتعلق البقاء ، وهذا لا يختص بشخص دون شخص . فلو كان كل واحد منهما مصيباً لزم الحل والحرمة فى حق الكل على ما ذكرناه ، وإنه محال . على أن الحكم قد يكون حكماً يتعلق[2] بالمجتهدين ، بأن قال الرجل لامرأته « أنت بائن » ، ثم أراد مراجعتها . وهما مجتهدان ، وأحدهما يرى أن الكنايات بوائن ، والآخر أنها رواجع — كان الحكم فى هذا النكاح صحة المراجعة وبطلانها معاً — وكذلك المفتى إذا أفتاه أحد المجتهدين بحكم والآخر بخلافه ، وكل واحد منهما حكم الله تعالى ، لزم الحل والحرمة معاً ، وإنه محال .

وإذا بطل هذان القسمان ثبت أن لله تعالى فى كل واحدة حكم واحد ، والمجتهد قد يصيب ذلك الحكم وقد يخطىء — على ما مرَّ . والله أعلم .

وقد استدل فى المسألة بوجوه أخر :

١ — منها — قوله تعالى : ﴿ وداوُدَ / وسُلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ فى الحَرْثِ — ٢/٢١٠
إلى قوله تعالى : فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ ﴾[3] ، فلو كانا مصيبين ، لمَا[4] خصَّ

---

(١) سورة النحل : ٨ — ﴿ والخَيْلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وزِينةً ويَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ ﴾ .

(٢) فى الأصل : « قد يتعلق » .

(٣) سورة الأنبياء : ٧٨ — ٧٩ — ﴿ وداوُدَ وسُلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ فى الحَرْثِ إذْ نَفَشَتْ فيه غَنَمُ القَوْمِ وكُنَّا لِحُكْمِهِم شاهِدِينَ * فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ وكُلًّا آتَيْنا حُكْماً وعِلْماً وسَخَّرْنا مع دَاوُدَ الجِبالَ يُسَبِّحْنَ والطَّيْرَ وكُنَّا فاعِلِينَ ﴾ . وانظر : المعتمد ، ٢ : ٩٦٤ وما بعدها .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٤ . وفى الأصل : « لم » .

[سليمان][(١)] بأنه فهّم الحكم ، وكان داود عليه السلام قد فهُم من الصواب ما فهُّمه سليمان عليهما السلام . إلا أن لقائل أن يقول : إن الله تعالى لم يقل : إنه « فهّمه الصواب » – فيحتمل : ففهّمناها سليمان مثلما فهم داود ، ويحتمل : فهّمناه الناسخ ولم يفهم داود ، لأنه لم يبلغه ، وكل واحد منهما مصبب فيما يحكم به . [على أن][(٢)] أكثر ما فى الباب أن الآية تدل على أن داود وسليمان عليهما السلام ما[(٣)] كانا مصيبين جميعاً ، وذلك لا يوجب كون المجتهدين فى مسألتنا غير مصيبين[(٤)] – والله أعلم .

٢ – ومنها – إجماع السلف . ورُوى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال فى الكلالة : « أقول فيها برأيى[(٥)] ، فإن يكن صواباً فمن الله تعالى وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان » . وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى قصة بَرْوَع بنت واشق[(٦)] : « أقول فيها برأيى ، فإن كان صواباً فمن الله تعالى ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » . وقال عمر رضى الله عنه لكاتبه : اكتب : « هذا ما رآه عمر . فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمن عمر » . وقال على رضى الله عنه فى مسألة أفتى فيها جماعة من الصحابة بحضرة عمر رضى الله عنه فقال : « إن كانوا قد اجتهدوا فقد أخطأوا » . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : « أما يخشى[(٧)] الله زيد : يجعل ابن الابن ابناً ،

(١ – ٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٦٤ .

(٣ – ٤) فى نسخة من المعتمد كما فى المتن . وفى نسخة أخرى : « كانا مصيبين ... مصيبين » بدون « ما » فى الأول وبدون « غير » فى الآخر – المعتمد ، ٢ : ٩٦٥ المتن والهامش ١ ، ٢ منها .

(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٥ . وفى الأصل كذا : « برأى » .

(٦) فى الأصل كذا : « التزويج بنت واشق » – راجع فيما تقدم ص ٣٨٥ ، ٤٢٠ ، ٥٩٦ . والمعتمد ، ٢ : ٩٦٥ .

(٧) فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٥ : « أما يتقى الله زيد » . والمقصود زيد بن ثابت رضى الله عنه . وفيما بعد (ص ٧٠٦) : « أما يتقى » .

ولا يجعل أب الأب أباً » وهذا مبالغة فى التخطئة – هذا شىء نُقل عنهم ، ولم يُنقل عنهم خلافه . ولا يجوز تأويله وحمله على المجاز بغير دليل .

فإن قيل : لم قلتم بأن المراد من هذه الأخبار الخطأ فى الحكم المجتهد فيه ؟ بيانه من وجوه :

أحدها – أن المراد منه أنه أخطأ نصًّا لو ظفر به أوجب عليه حكمه[1] ، لكنهم إنما أخطأوا وقصروا فى النظر ، ولم يبالغوا فيه ، ولم يستوفوا شرائط الاجتهاد ، فلذلك أخطأوا فيها .

[أو معناه : أخطأ حكماً لو حكم به كان ثوابه أكثر][2] .

والثانى – إن أخطأوا مع تمام الاجتهاد ، فهذا يدل / على أن الحق فى هذه ١/٢١١ المسائل واحد – وبه نقول .

قلنا :

أما الأول – قلنا : المفهوم من قولنا : « أخطأ فلان » عند الإطلاق العدول عما طلبه وكلف به . والمطلوب والمكلف به إصابة الحكم ، فيحمل عليه قوله إنه أخطأ نصاً فيه . قلنا : هذا باطل ، لأن المجتهد : إن كان استقصى طلب النص ، فلم يظفر به ، فهو مصيب عندكم ، لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص ، ولا سبيل إلى الوصول إليه[3] . وإن لم يستقص النظر كان مخطئاً فى الحكم والاجتهاد جميعاً . والصحابة رضى الله عنهم اجتهدوا ولم يمنع واحد منهم صاحبه من الاجتهاد فى هذه المسائل .

---

(١) فى نسخة من المعتمد ، ٢ : ٩٦٦ : « لوجب عليه نقض حكمه » .

(٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٦٧ . وسيأتى الرد عليه .

(٣) هنا عبارة نصها : « ولا يبلغه من النصوص ولا سبيل إلى الوصول إليه » والظاهر لنا أنها تكرار للعبارة .

وأما قوله : أخطأ حكماً ثوابه أكثر – قلنا : العدول عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل ، لا يسمى خطأ مطلقاً . ولا يقال : « هو من الشيطان » ، [وقد أضاف الصحابة الخطأ فى ذلك إلى الشيطان][1] .

على أن[2] إطلاق قولنا : « أخطأ » يفهم منه العدول عن المقصود – على ما مرَّ .

وأما الثانى[3] – قلنا : المخالف يقول فى هذه المسائل : إن المختلفين فى هذا مصيبون ، فلا نفصل[4] بينها وبين غيرها من المسائل الاجتهادية ، فلا نظن بالصحابة الكبار أنهم لم ينظروا وحكموا فيها جزافاً .

وأما الثالث[5] – فهو باطل ، لأن من يقول : « كل مجتهد مصيب » يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد .

هذا وجه الاستدلال بهذه الأحاديث .

إلا أن لقائل أن يقول : كل واحد من هذه الأخبار خبر واحد ، ولم يبلغ فى الكثرة إلى حد يصير معه متواتراً فى المعنى ، فلا يصح الاحتجاج بها فى أصل من الأصول المعلومة – والله أعلم .

٣ – ومنها – قوله عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد »[6] : حكم على بعض المجتهدين بالخطأ .

---

(١) من المعتمد ، ٢ : ٩٦٧ : « وقد نُسب هذا القول إلى أبى بكر وابن مسعود رضى الله عنهما – راجع ما تقدم فى الصفحة قبل السابقة (ص ٧٠٠) .

(٢) فى الأصل كذا : « إنه » .

(٣) فى الأصل : « وأما الثالث » وهو سهو من الناسخ كما يبدو مما يلى .

(٤) « نفصل » حرفها الأول غير منقوط وقد يكون نوناً أو ياء أى « فلا نفصل » أو « فلا يفصل » .

(٥) لعله فى خلال الكلام السابق .

(٦) انظر : بلوغ المرام ، رقم ١١٩٠ ص ٢١٦ .

فإن قيل : المراد منه من الوجوه التي بيناها : دل عليه أنه أوجب الأجر[١] مع الخطأ ، وكيف يستحق الأجر مع الخطأ فى الحكم – قلنا : أما الأول فجوابه ما مرَّ . وأما استحقاق الأجر فلأنه يصيب فيما فعله من الاجتهاد المكلف به / مغفور له ما وراء ذلك ، إلا أن الاعتراض على التعلق به ما مرَّ . ٢/٢١١

٤ – ومنها – أن تصويب المجتهدين أجمع لا يتم إلا بتناقض صريح . فإن من المجتهدين من يخطّىء تصويب المجتهدين ، ليُلزمكم تصويبه : تصويب من يخطىء المصوبَ للكل ، وهو تخطئة الشيء مع تصويبه ، وهذا تناقض صريح . إلا أن لقائل أن يقول : نحن نصوب المجتهد فى[٢] الفروع ، وهذا من الأصول ، فلا يلزمنا التصويب ، فلا يؤدى إلى التناقض .

٥ – ومنها – أنه لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين[٣] لم يكن فى مناظرة بعضهم بعضاً معنى ، لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر قد أدى اجتهاده إلى ما كلف به ، واختار حكم الشرع ، فما وجه مناظرته لهم . ونحن نعلم أن كل واحد منهم يناظر صاحبه ليرده عما[٤] هو عليه : فلو كان مصيباً ، لكان ذلك مردوداً عن الصواب .

إلا أن لقائل أن يقول : فى المناظرة فوائد مع تصويب المجتهدين كلهم :

أحدها – أنه يجوز أن يكون فى المسألة دليل قاطع من نص أو ما هو فى معنى النص أو دليل عقلى قاطع فيما يتنازع فيه من تحقيق مناط الحكم ، وبالمناظرة ينكشف انتفاء ذلك .

---

(١) فى الأصل كذا : « الاخر » .

(٢) فى الأصل : « من » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٨ . وفى الأصل : « مصيباً » .

(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٩ . وفى الأصل : « على ما » .

والثانى – أن يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه الترجيح ، فيستقصى[١] بالمناظرة والمباحثة على طلب الترجيح .

وثالثها – أن ينبه[٢] الخصم على طريقة الاجتهاد ، حتى لو أفسد ما عنده لا يتوقف ، ولا ينجبر ويرجع إلى طريقه .

ورابعها – أن يعتقد أن مذهبه أثقل وأشق ، وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً ، ويسعى فى استخراج الخصم من الفاضل إلى الأفضل .

وخامسها – أن يستفيد هو وخصمه طريق النظر فى الدلائل القاطعة حتى يستوفى بالظنيات إلى ما الحق فيه واحد ، من الأصول والكلام ، فيتمكن به من النظر الذى هو فرض عين فى حقه ، أو فرض كفاية – على ما عرف .

وسادسها – أن كل مجتهد من المجتهدين غلب على ظنه أن أمارته أقوى من أمارة
١/٢١٢ خصمه ، فيتناظران / فى ذلك . وإن كان فرض خصمه ما هو عليه . ولكن إذا أبان له أن أمارة من ناظره أقوى تغير[٣] فرضه وصارت مصلحته قران الحكم بالأمارة الأخرى . فإن قيل : فما فائدة من ناظره فى أن يتغير فرضه – قلنا : كثرة الثواب بإرشاد خصمه إلى أقوى الأمارتين .

والمخالف احتج فى المسألة بأشياء :

١ – منها – قوله تعالى : ﴿ وداوُدَ وسُلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ فى الحَرْثِ – إلى قوله : وكُلًّا آتَيْنا حُكْماً وعِلْماً ﴾[٤] فلو كان أحدهما مخطئاً ، لم يكن الذى قاله عن علم .

---

(١) استقصى الأمر بلغ أقصاه فى البحث عنه – المعجم الوسيط .

(٢) فى الأصل كذا : « ينته » .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٦٩ . وفى الأصل : « تعين » – انظر العبارة التالية .

(٤) سورة الأنبياء : ٧٨ – ٧٩ . وراجع نصهما فى الهامش ٣ ص ٦٩٩ .

٢ – ومنها – أن الصحابة رضى الله عنهم صوَّب بعضهم بعضاً ، فيما اختلفوا[١] فيه من الفروع . فلو كان بعضهم مخطئاً ، لكان تصويبه كذباً ، والأمة لا تجتمع على الكذب . ولأن بعضهم [كان][٢] يعظم بعضاً ، ولو لم يُصوبه[٣] لما عظمه . ولأنه لو لم يصوبوا كل[٤] المجتهدين لأنكروا قول المخطىء ، لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكر .

٣ – ومنها – قولهم : لو كان الحق واحداً من الأقاويل ، وما عداه خطأ – لكان الله تعالى قد كلفنا[٥] العدول إليه ، ولوجب أن ينصب[٦] دلالة قاطعة . ولو كان عليه دليل قاطع ، لفُسق مخالفه ومنع من أن يفتى به ولمنع [العامى][٧] من استفتائه ، ولنُقض حكمه ، وليس كذلك .

٤ – ومنها – أن المجتهد كلف بالاجتهاد لإصابة الحق . فإذا أتى بما كلف به ، وبذل مجهوده ، ولم ينل مقصوده – كان ذلك تكليف ما ليس فى الوسع .

والجواب :

أما الأول – قلنا : الله تعالى لم يقل « [إن كلا][٨] آتيناه حكماً وعلماً بما يحكم » ويجوز أن يكون آتاه علماً بوجوه[٩] الاجتهاد وطرق[١٠] الأحكام .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ « اختلفت » . وفى الأصل : « اختلف » .
(٢) من المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ .
(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ . وفى الأصل : « يصبه » .
(٤) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧١ . وفى الأصل : « كلا » .
(٥) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٢ . وفى الأصل : « كلفه » .
(٦) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ . وفى الأصل : « يصيب » .
(٧) من المعتمد ، ٢ : ٩٧٢ . (٨) من المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ .
(٩) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ . وفى الأصل : « بوجود » .
(١٠) فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ : فى نسخة منه : « وطرق » . وفى نسخة : « ولطرق » . وفى نسخة : « بطرق » .

على أنه ليس يجب إذا كانا قد[١] أصابا ، أن يكون كل مجتهد فى الشريعة مصيباً .

وأما الثانى – قلنا : لا نسلم أن بعضهم صوَّب بعضاً فى الفروع ، ولا يمكن إقامته الدلالة على ذلك [أى][٢] على أن كل واحد منهم قال لصاحبه « أصبت فى ذلك » .

وأما تعظيم بعضهم بعضاً [فإنه] لم يدل على التصويب ، بل إنما عظم بعضهم بعضاً ، لأن فيه معانى موجبة للتعظيم ، والخطأ الذى وقع فيه مغفور غير مانع من التعظيم .

٢/٢١٢ وقوله بأنه يجب الإنكار عليه – قلنا / : إن أريد به التبرّىء والذم ، فقد ذكرنا أنه غير واجب ، لأنه مغفور . وإن أريد المنع والتخطئة والمناظرة ، فكل[٣] ذلك قد جرى بينهم على ما ذكرنا . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : « أما يتقى الله زيد بن ثابت ؟ » وقال : « من شاء باهلته »[٤] وهذه مبالغة فى الإنكار .

وأما الثالث – قد نصب الله تعالى على الحق فى المجتهدات دلالة . إلا أنها غامضة يعذر الإنسان فى الذهول عنها . بخلاف الدلالة على الحق فى الأصول ، لأنها ظاهرة لا عذر فيها . على أنا نقول : قد دلنا الله تعالى على الحكم الذى كلفنا به بدلالة ظاهرة[٥] . وإن لم يدلنا بدلالة قاطعة على أن العلة هى علة حكم الأصل . وذلك أنه تعالى إنما كلفنا العمل على أوْلى العلل وأقوى الأمارات .

---

(١) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ . وفى الأصل : « به » .

(٢) زدناها للبيان – انظر المعتمد ، ٢ : ٩٧٠ .

(٣) كذا فى المعتمد ، ٢ : ٩٧١ . وفى الأصل : « وكل » .

(٤) المباهلة الملاعنة ، والابتهال التضرع . وقيل فى قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ نَبْتَهِلْ ﴾ (سورة آل عمران : ٦١) أى نخلص فى الدعاء (مختار الصحاح) .

(٥) فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٢ : « قاطعة » .

فقد جعل لنا طريقاً إلى ذلك ، فيلزمنا العمل به . إلا أنا نُعذر فى الخطأ لغموضه .

وقولهم : لو كان عليه دليل لفسق مخالفه ومُنع من الفتوى ونقض الحكم به – قلنا : لا يلزم ما ذكرتموه ، وإن كان على الحكم دلالة قاطعة . ألا ترى أن كثيراً من المسائل يستدل عليها بالنصوص نحو الترتيب فى الوضوء ، وغيره[١] . لأن كل فريق يستدل بالآية . ففريق يقول : إن الواو للترتيب[٢] . وفريق يقول : أن الواو لا توجب الترتيب . وكل ذلك طريقه العلم ، ولا يفسَّق قائله وساغ الفتوى بكل واحد من القولين . على أنه ليس كل خطأ دل الدليل عليه ، فهو فسق ، بل قد لا يكون فسْقاً لغموض الدليل عليه .

وأما المنع من الفتوى ونقض الحكم ، فذلك بالمناظرة والإيضاح والاجتهاد : يناظر بعضهم بعضاً .

وأما الرابع – قلنا : المكلف يكلف بالاجتهاد لا بإصابة الحق . وهو واحد . وقد نصب الله تعالى عليه الدلائل ومكنه من الوصول إليه . فإذا اجتهد وأصاب الحق فله أجران : أجر بذل[٣] المجهود فى طاعة الله تعالى بالاجتهاد ، وأجر إصابة الحق . وإن أخطأ فله أجر واحد ، وهو أجر بذل المجهود فى طاعة الله تعالى ، وهو مغفور فى الذهاب عن حكم / الله تعالى كما نطق به الحديث ١/٢١٣
الذى رويناه .

والله تعالى أعلم .

---

(١) فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٧ : « ونفى وجوبه » .

(٢) فى المعتمد ، ٢ : ٩٧٧ : « ففريق يقول : إن الفاء للتعقيب » .

(٣) الظاهر أنها فى الأصل : « أجرٌ ببذل » . وفى اللغة : « أجر فلاناً على كذا » أعطاه أجراً . والإجارة الأجرة على العمل (المعجم الوسيط) .

تم كتاب الميزان فى أصول الفقه
والحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا محمد وآله
فى أواخر ربيع الآخر لسنة تسع وستين وستمائة
بمدينة السلام عمرها الله تعالى
كتبه محمد بن محمد بن محمود السمرقندى
مولداً ومنشأ والحمد لوليه

وقد بينا فى المقدمة (ص ٤٢ – ٤٣) أن الصحيح أن اسم الكتاب :
« بذل النظر فى الأصول »
والله الموفق

فهرست الأعلام المترجم لهم

(وفقاً للترتيب الأبجدى لاسم الشهرة
مع حذف « الـ » و « أب » و « ابن »)
والرقم الأول يشير إلى الهامش والثانى إلى الصفحة(١)

(١) هذا الفهرست خاص بالأعلام فى « بذل النظر » دون المقدمة إذ لم نجد حاجة لإيراد الأعلام فى المقدمة هنا . ولم نترجم لمن هم فى غنى عن الترجمة كأبى بكر وعمر . واقتصرنا فى الترجمة على ما يفيد فى الموضوع .

المراجع المشار إليها فى المقدمة مرتبة وفقاً لتاريخ وفاة المؤلف

١ - السمعانى (أبو سعد عبد الكريم - ٥٦٢ هـ) :
الأنساب . الطبعة الأولى . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، جـ ١ ، رقم ١٥٨ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧[1] .

٢ - ابن الجوزى (٥٩٧ هـ) :
المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم . الطبعة الأولى . مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند ، سنة ١٣٥٨ هـ ، جـ ١٠ ، رقم ٣١٩ ، ص ٢٢٦ .

---

(١) السمعانى هذا صاحب كتاب « الأنساب » هو أبو سعد عبد الكريم المتوفى سنة ٥٦٢ هـ . وهو من أسرة عريقة فى العلم . فأجداده وأعمامه وأولادهم من كبار علماء الإسلام . فالجد الأعلى هو محمد بن عبد الجبار (أبو منصور السمعانى القاضى المروزى - توفى سنة ٤٥٠ هـ) . ولهذا الجد ولدان هما أبو القاسم على (وابنه أبو العلاء عالى) وأبو المظفر منصور (٤٢٦ هـ - ...) ولهذا ثلاثة أولاد هم : أبو بكر محمد (٤٦٦ - ٥١٠ هـ) وأبو محمد الحسن (توفى سنة ٥٣١ هـ) وأبو القاسم أحمد (٤٨٧ - ٥٣٤ هـ) (وابنه هو أبو بكر محمد باسم عمه) وأبو بكر محمد الأول (٤٦٦ - ٥١٠ هـ) هو والد أبى سعد عبد الكريم صاحب الأنساب المتوفى سنة ٥٦٢ هـ . وهذا هو والد أبى المظفر عبد الرحيم (ابن سعد عبد الكريم - ٦١٤ هـ) .
فهناك اثنان إذن (أبو المظفر) هما : منصور جد أبى سعد (المولود سنة ٤٢٦ والمتوفى ؟) وعبد الرحيم بن أبى سعد - المتوفى سنة ٦١٤ هـ .
راجع فى ذلك : مقال : « قواطع الأدلة فى الأصول لابن السمعانى - أبو المظفر منصور » للدكتور محمد حسن هيتو ، المنشور فى مجلة : معهد المخطوطات العربية . المجلد الأول ، الجزء الأول - ربيع الأول - شعبان سنة ١٤٠٢ هـ - يونيه سنة ١٩٨٢ م - ص ٢٠٩ وما بعدها .

٣ – ياقوت (٦٢٦ هـ) :

معجم البلدان . الطبعة الأولى . مطبعة السعادة بمصر . جـ ١ ، ص ٢٤٤ (أسمند) وجـ ٨ ، ص ٣٣ (مرو) .

٤ – ابن الأثير (٦٣٠ هـ) :

اللباب فى تهذيب الأنساب . مكتبة القدسى ، مصر ، سنة ١٣٥٧ هـ . جـ ١ ، ص ٤٧ .

٥ – ابن أيبك الصفدى (٧٦٤ هـ) :

الوافى بالوفيات . باعتناء س . ديدرينغ . دمشق . المطبعة الهاشمية سنة ١٩٥٣ م . جـ ٣ ، ص ٢١٨ .

٦ – ابن كثير (٧٧٤ هـ) :

البداية والنهاية . مطبعة السعادة . مصر .

٧ – القرشى (محيى الدين – ٧٧٥ هـ) :

الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية . طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند . الطبعة الأولى . جـ ٢ ، ص ٧٤ – ٧٥ .

٨ – الشيرازى الفيروزابادى (صاحب القاموس – مجد الدين محمد بن يعقوب – ٨١٧ هـ) :

المرقاة الوفية إلى طبقات الحنفية – مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٦٤٧ تاريخ ورقة ٦٥ / ٢ .

٩ – ابن حجر (٨٥٢ هـ) :

لسان الميزان . طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند . جـ ٥ ، ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .

١٠ - العينى (بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد - ٨٥٥ هـ) .
عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان . مخطوط بدار الكتب المصرية - رقم ١٥٨٤ تاريخ - حوادث سنة ٥٦٣ هـ .

١١ - الأتابكى (جمال الدين - ٨٧٤ هـ) :
النجوم الزاهرة . طبعة دار الكتب المصرية . ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م . جـ ٥ ، ص ٣٧٩ .

١٢ - ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) :
تاج التراجم فى طبقات الحنفية . مطبعة العانى ببغداد . ١٩٦٢ م . رقم ١٦٢ ، ص ٥٦ .

١٣ - السيوطى (٩١١ هـ) :
طبقات المفسرين ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ .

١٤ - الداودى (٩٤٥ هـ) :
طبقات المفسرين . تحقيق على محمد عمر . مكتبة وهبة بمصر . جـ ٢ ، رقم ٥١٧ ، ص ١٧٧ .

١٥ - الكفوى (محمود بن سليمان - ٩٩٠ هـ) :
كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار . مخطوط ٨٤ م تاريخ بدار الكتب المصرية ورقة ٢٣٧ / ٢ - ٢٣٨ / ١ .

١٦ - التميمى الغزى (تقى الدين - ١٠٠٥ هـ) :
الطبقات السنية فى تراجم الحنفية . المخطوط ٥٥ تاريخ حليم . دار الكتب المصرية . جـ ٢ ، ص ١٣٧ / ٢ .

١٧ - على بن سلطان محمد القارى (١٠١٤ هـ) :
طبقات الحنفية . المخطوط ١٠٤٠ تاريخ تيمور . دار الكتب المصرية . ص ١٧٢ - ١٧٣ .

١٨ - حاجى خليفة (١٠٦٧ هـ) :

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون . طبع وكالة المعارف باستانبول . ١٩٤١ م - ١٣٦٠ هـ . جـ ٢ ، ص ١١٨٧ عيون المسائل . وص ١٦٣٦ : مختلف الرواية . وص ١٨٦٧ - ٨ : منظومة النسفى فى الخلاف . وص ٢٠٤٠ : الهداية فى الكلام .

١٩ - ابن العماد (١٠٨٩ هـ) :

شذرات الذهب . المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت . جـ ٤ ، ص ٢١٠ .

٢٠ - اللكنوى (أبو الحسنات محمد عبد الحى - ١٣٠٤ هـ) :

الفوائد البهية فى تراجم الحنفية . الطبعة الأولى . ١٣٢٤ . هـ ص ١٧٦ .

٢١ - إسماعيل البغدادى (١٣٣٩ هـ) :

* إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون . طبع وكالة المعارف . استانبول . ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م : جـ ١ ، ص ١٧٥ .

* هدية العارفين . استانبول . سنة ١٩٥٥ . جـ ٢ ، ص ٩٢ .

٢٢ - عمر رضا كحالة (؟) :

معجم المؤلفين . مطبعة الترقى . دمشق . ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ . جـ ١٠ ، ص ١٣٠ و ١٦٥ .

٢٣ - الزركلى (؟) :

الأعلام . جـ ٦ ، ص ١٨٧ .

٢٤ - بروكلمان (؟) :

تاريخ الأدب العربى . باللغة الألمانية . جـ ١ ص ٤٦٢ - ٤٦٣ . والملحق ١ ص ٦٤١ .

وبعض الكتب السابقة تنقل عن كتب لم يتيسر لنا الاطلاع عليها وهى :

- ابن النجار ... دون ذكر اسم كتابه . ولعل المقصود هو محمد بن محمود ابن الحسن ين هبة الله بن محاسن الحافظ محب الدين أبو عبد الله البغدادى الأديب المؤرخ الشافعى (٥٧٨ – ٦٤٣ هـ) . ولعل المقصود كتابه « الكمال فى معرفة الرجال » أو « أنساب المحدثين » أو « الدرة الثمينة فى أخبار المدينة » أو « الذيل لتاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادى » أو غير ذلك من كتبه الكثيرة – (ياقوت – معجم الأدباء ، مطبعة دار المأمون ، جـ ١٩ ص ٤٩ – ٥٠ . البغدادى ، هدية العارفين . الزركلى ، الأعلام . ومقالاً فى مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد ٢٦ ، الجزء الثانى – ديسمبر سنة ١٩٨٢ م ، ص ٧٤٥ – ٧٧٤ للأستاذ ماجد الذهبى تكلم فيه عن الجزء العاشر من كتابه « الذيل التاريخ لمدينة السلام » .
- ابن قاضى شهبة . لعل المقصود هو أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدى الشهبى الدمشقى . تقى الدين (٧٧٩ – ٨٥١ هـ) : الأعلام .
- ابن الشِّحنة . ولعل المقصود هو محمد بن محمد بن محمد بن محمود بن غازى الثقفى أبو الفضل (٨٠٤ – ٨٩٠ هـ) . ولعل المقصود كتابه « طبقات الحنفية » (البغدادى ، هدية العارفين . الزركلى ، الأعلام) .

ولم يرد له ذكر فى الكتابين الآتيين من كتب الطبقات :

- رفيع الدين الشروانى – طبقات أصحاب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان – مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ تاريخ .
- ابن كمال باشا ، طبقات فقهاء الحنفية – مخطوط بدار الكتب رقم ١٥١٢ تاريخ تيمور .

بعض مراجع التحقيق المشار إليها

القرآن الكريم .

ومن تفاسيره :

- ابن كثير (٧٧٤ هـ) . مختصر تفسيره . اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، دار القرآن الكريم . بيروت ، الطبعة السابعة منقحة . ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م فى ثلاثة أجزاء .
- الشوكانى (محمد بن على - ١٢٥٠ هـ) فتح القدير ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى . مصر . الطبعة الثانية ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٤ م فى خمسة أجزاء .

السنة (أحاديث الأحكام) :

- ابن حجر العسقلانى ، ٨٥٢ هـ - بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، فى جزء واحد ، دار الكتاب العربى بمصر ، ١٣٧٤ هـ - تحقيق المرحوم رضوان محمد رضوان .
- الصنعانى (محمد بن إسماعيل - ١١٨٢ هـ) سبل السلام ، شرح بلوغ المرام ، دار الجبل بلبنان - تحقيق محمد عبد العزيز الخولى فى أربعة أجزاء .

وكتب الحديث المشار إليها فى هوامش الكتاب .

فى الأصول :

خاصة :

- أبو جعفر النحاس (٣٣٨ هـ) - الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم ، تحقيق الأستاذ الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، مكتبة عالم الفكر . القاهرة . الطبعة الأولى - ١٩٨٦ م . وقد أورد ، حفظه الله ، فى مقدمة تحقيقه ،

بياناً باثنين وأربعين مصنفاً فى النسخ فى القرآن الكريم بين سنتى ١١٨ هـ و ١١٩٠ هـ (ص ١٧ - ٢٨) .

- أبو محمد مكى بن أبى طالب القيسى (٤٣٧ هـ) - الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه ، تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية الشريعة بالرياض - الطبعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

عامة :

- الحسين بن محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى المتوفى ببغداد ٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ م - كتاب المعتمد فى أصول الفقه . اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفى . وقام بنشره المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق فى جزئين الأول ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م ، والثانى ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

- محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذانى الحنبلى المتوفى سنة ٥١٠ هـ - التمهيد فى أصول الفقه . فى أربعة أجزاء . قام بتحقيق الجزئين الأولين الدكتور مفيد محمد أبو عمشة ، والجزئين الثالث والرابع الدكتور محمد بن على بن إبراهيم مع مقدمة منشورة فى الجزء الأول منسوبة إليهما معاً . وقام بنشره مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية . بمكة المكرمة . الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م وما بعدها .

- علاء الدين السمرقندى الحنفى المتوفى سنة ٥٣٩ هـ - ميزان الأصول فى نتائج العقول (المختصر) . تحقيقنا ونشرنا لأول مرة ، مطابع الدوحة الحديثة . الدوحة - قطر . الطبعة الأولى : ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- محمد بن أحمد بن عبد العزيز على الفتوحى الحنبلى المعروف بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢ هـ - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر . تحقيق الدكتور محمد الزحيلى والدكتور نزيه حماد . وقام بنشره مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة . وظهر منه ثلاثة أجزاء . الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، و ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

الفهرست

بذل النظر فى الأصول

٢
الأخبـــار ٣٦٥ – ٥١٦

[أ] باب الأخبار

٣
أبواب الإجماع ٥١٧ - ٥٧٠

٤

٥

للمحقق

(أولاً) فى التأليف

١ - نظرية تحمل التبعة فى الفقه الإسلامى - الجزء الأول : فى الفقه الحنفى . وبه فهرست تاريخى للمراجع . الطبعة الأولى . مطبعة الفجالة الجديدة . القاهرة . ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .

٢ - مذكرات فى الفقه الحنفى . لطلبة الصف الرابع بكلية الشريعة - جامعة دمشق . مطبعة جامعة دمشق . ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

٣ - الحكم الشرعى والقاعدة القانونية - دار القلم بالكويت . ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . وسبق نشره فى مجلة إدارة قضايا الحكومة بمصر .

٤ - التصرفات والوقائع الشرعية - دار القلم بالكويت . ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ . وسبق نشره فى مجلة إدارة قضايا الحكومة بمصر .

٥ - الربا وأكل المال بالباطل - دار القلم بالكويت . ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . وسبق نشره فى مجلة إدارة قضايا الحكومة بمصر .

٦ - تقنين الفقه الإسلامى - إدارة إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر . ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . والطبعة الثانية وتشمل : مشروع قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية من الفقه الإسلامى . ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م .

٧ - أحكام العقود الناقلة للملك فى الفقه الحنفى . دار الثقافة . قطر . ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م (وهو هذا) .

٨ - أحكام المعاملات المالية فى الفقه الحنبلى . دار الثقافة . قطر . ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ .

(ثانياً) فى تحقيق مخطوطات الفقه والأصول

تحقيق ونشر المخطوطات الآتية لأول مرة : اثنتين فى الفقه واثنتين فى أصول الفقه وهى :

١ - تحفة الفقهاء - لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ) وهو أصل بدائع الصنائع للكاسانى (٥٨٧ هـ) . مطبعة جامعة دمشق . ١٣٧٧ - هـ ١٩٥٩ م . فى ثلاثة أجزاء . والطبعة الثانية ، قطر ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .

٢ - ميزان الأصول فى نتائج العقول (المختصر) - لعلاء الدين السمرقندى (٥٣٩ هـ). مطابع الدوحة الحديثة. الدوحة. قطر. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٣ - طريقة الخلاف فى الفقه بين الأئمة الأسلاف - للشيخ الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندى (٥٥٢ هـ) . مكتبة دار التراث . ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

٤ - « بذل النظر فى الأصول » لمحمد بن عبد الحميد الأسمندى صاحب طريقة الخلاف المتقدم ، وهو هذا . مكتبة دار التراث . ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .

(ثالثاً) البحوث والمقالات

١ - العقد الموقوف فى الفقه الإسلامى والقانون المدنى العراقى وما يقابله فى القانون المدنى المصرى - مجلة القانون والاقتصاد . السنة الخامسة والعشرون . العددان الأول والثانى . مارس ويونيه سنة ١٩٥٥ م . ص ١١٠ - ٢٠٠ .

٢ - كلمة فى الحجر على المدين فى الفقه الإسلامى وما يقابله فى القانون

المدنى العراقى – مجلة المحاماة بمصر . السنة ٣٦ (السادسة والثلاثون – العدد التاسع) . سنة ١٩٥٥ م . ص ١٤٣٠ – ١٤٤٩ .

٣ – مبدأ سلطان الإرادة فى الفقه الإسلامى ، مجلة إدارة قضايا الحكومة ، العدد الثانى ، من السنة الثامنة .

٤ – مصطلحات القانون ومصطلحات الفقه الإسلامى واستعمال كل فى مجال الآخر – مجلة جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان ، العدد الأول ، السنة الأولى . سنة ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م .

٥ – القضاء فى مصر بين الوحدة والتعدد (فى سبعة فصول وخاتمة) . الفصل الأول : من الفتح الإسلامى إلى الفتح العثمانى (عهد القضاء الإسلامى) ، مجلة إدارة قضايا الحكومة ، العدد الثالث من السنة التاسعة عشرة . وبقية الفصول الستة الأخرى والخاتمة تحت الطبع .

٦ – مصطلحات أصول الفقه وعقد البيع مع أستاذنا الجليل صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ على الخفيف ، رحمه الله وجعل الجنة مثواه (لمجمع اللغة العربية بمصر – ١٩٧٤ – ١٩٧٥ م . وما زالت تحت النشر لدى المجمع) .

٧ – مصادر الحق فى الفقه الإسلامى للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهورى ، تجربة حاسمة فى أسلوب دراسة الفقه الإسلامى ، مجلة أضواء الشريعة التى تصدرها كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض . العدد الثامن – جمادى الآخرة سنة ١٣٩٧ هـ .

٨ – منهج الإسلام فى حل المنازعات بين الناس – مجلة أضواء الشريعة – العدد التاسع ، سنة ١٣٩٨ هـ .

٩ – الاسم فى الشريعة الإسلامية . حولية كلية الشريعة – جامعة قطر . ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م .

١٠ - علم أصول الفقه وعلم أصول القانون . حولية كلية الشريعة - جامعة قطر ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

١١ - الدين والعين فى الفقه الإسلامى ، والحق الشخصى والحق العينى فى الفقه الغربى . مجلة القانون والاقتصاد . العدد الخاص بالعيد المئوى لكلية الحقوق - جامعة القاهرة - (مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٣) .

١٢ - الحوالة فى الفقه الإسلامى - الباب الأول : فى المذهب الحنفى - حولية كلية الشريعة بجامعة قطر . العدد الرابع . ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ .

١٣ - الحوالة فى الفقه الإسلامى - الباب الثانى : فى المذاهب الثلاثة الأخرى : المالكى والشافعى والحنبلى - حولية كلية الشريعة بجامعة قطر . العدد الخامس . ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

١٤ - لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام وإساءة استعمال الحق فى الفقه الإسلامى - فى مجلة القانون والاقتصاد . العدد ٥٥ سنة ١٩٨٥ م .

١٥ - القضاء فى المجتهد فيه - متى يكون نهائياً - فى مجلة القانون والاقتصاد . العدد ٥٧ سنة ١٩٨٧ م .

١٦ - القبض فى العقود المالية فى الفقه الحنفى - مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، العدد الخامس ، السنة الثانية سنة ١٩٩٠ م . ومجلة القانون والاقتصاد ، العدد الخاص بإحياء ذكرى أستاذنا السنهورى رحمه الله سنة ١٩٩٠ م . والعدد ٥٨ سنة ١٩٨٨ م(١) .

---

(١) يضاف إلى هذا مقالات نشرت فى مجلة « حضارة الإسلام » بدمشق . و « الوعى الإسلامى » بالكويت . و « الدوحة » بقطر .

(رابعاً) فى التقنين

١ – الإسهام فى وضع مشروع التقنين المدنى الأردنى (القانون الصادر فى ٢٣ من أيار (مايو) سنة ١٩٧٦ م والمنشور فى الجريدة الرسمية الأردنية فى عددها الصادر فى الأول من آب (أغسطس) سنة ١٩٧٦ م والمطبق فى مطلع عام ١٩٧٧ م) .

٢ – مشروع قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية فى الفقه الإسلامى مع مذكرة إيضاحية لكل مادة – لجنة تقنين الفقه الإسلامى بمجلس الشعب المصرى سنة ١٩٨٣ – ١٩٨٤ م .

٣ – تقنين أصول الفقه . مكتبة دار التراث . ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م . وهو عمل جديد لم يسبق .

فى ذكرى أستاذنا السنهورى رحمه الله وجعل الجنة مثواه

المتوفى فى ٢٠ / ٦ / ١٩٧١

١ – السنهورى ، القدوة والمثل ، مقال فى مجلة القضاء ، عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٨ – ٣٤ . ومجلة القضاء العراقية ، عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣ .

٢ – أستاذنا السنهورى والشريعة الإسلامية (معهد الفقه الإسلامى المقارن) مقال فى مجلة « هيئة قضايا الدولة » عدد يونيه سنة ١٩٨٩ .

٣ – مصادر الحق فى الفقه الإسلامى ومنهج دراسة الفقه الإسلامى – مقال منشور فى مجلة البحوث الفقهية المعاصرة التى تصدر فى الرياض بالسعودية ، العدد الثانى ، السنة الأولى ، ١٤١٠ – ١٩٨٩ م ، ص ١٠٢ – ١٢٦ .

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

﴿ ربَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إنَّك أنتَ السَّمِيعُ العَلِيمُ ﴾

تم بحمد الله وتوفيقه : تصويره ونسخه ومراجعته والتقديم له وتحقيقه والتعليق عليه وتصحيح تجاربه على مدى عدة سنوات من العمل الجاد المتصل ابتغاء خدمة الفقه الإسلامى رجاء رضوان الله ومغفرته .

وإنى أشكر مطبعة المختار : صاحبها ومديرها وعمالها على ما بذلوا من جهد فى سبيل إخراج هذا الكتاب على هذا الوجه من الإتقان .

والله المسئول أن يوفقنا إلى مزيد من خدمة شريعته وأن يجعل ذلك فى ميزاننا يوم القيامة .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والعاملين بسنته إلى يوم الدين .

الدكتور محمد زكى عبد البر

شوال سنة ١٤١٢ هـ
أبريل سنة ١٩٩٢ م
٤١ شارع العراق . مدينة المهندسين . الجيزة . مصر





